Preot Profesor Dr. DUMITRU STĂNILOAE

SPIRITUALITATEA ORTODOXĂ
ASCETICA ŞI MISTICA

TIPĂRITĂ CU BINECUVÎNTAREA
PREA FERICITULUI PĂRINTE
TEOCTIST
PATRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ŞI DE MISIUNE
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE
BUCUREŞTI - 1992

INTRODUCERE

Dacă Morala creştină, generală şi specială, expune condiţiile vieţii morale creştine (legea morală, conştiinţa şi libertatea), cum şi doctrina, în formă analitică, despre păcate şi virtuţi, privite ca nişte stări de sine nelegate între ele, *Spiritualitatea ortodoxă* prezintă procesul înaintării creştinului pe drumul desăvîrşirii în Hristos, prin curăţirea de patimi şi prin dobîndirea virtuţilor, proces care se săvîrşeşte într-o anumită ordine. Cu alte cuvinte, ea descrie modul în care creştinul poate înainta de la o curăţire de o patimă, la curăţirea de alta şi, deodată cu aceasta, la dobîndirea diferitelor virtuţi, acestea înscriindu-se pe o anumită scară de desăvîrşire şi culminînd în iubire, starea care reprezintă curăţirea de toate patimile şi dobîndirea tuturor virtuţilor. Înaintînd spre această culme, omul înaintează totodată în unirea cu Hristos şi, odată cu aceasta, în cunoaşterea Lui prin experienţă, care e totodată şi îndumnezeirea sa.

În lumina spiritualităţii ortodoxe, morala creştină nu mai apare ca o simplă împlinire a unor datorii impuse de poruncile lui Dumnezeu, datorii care în viaţa aceasta nu-l duc nicăieri, ci îi asigură doar mîntuirea ca răsplată exterioară în viaţa viitoare. Creştinul creşte în Dumnezeu încă în cursul vieţii acesteia, căci împlinirea acestor porunci efectuează o transformare treptată în fiinţa lui, sau o umplere a lui tot mai mult de prezenţa lucrătoare a lui Dumnezeu.

1. ŢINTA SPIRITUALITĂŢII ORTODOXE ŞI DRUMUL SPRE EA

Spiritualitatea ortodoxă urmăreşte desăvîrşirea credinciosului în Hristos. Şi cum desăvîrşirea nu se poate dobîndi în Hristos, decît prin participarea la viaţa Lui divino-umană, se poate spune că ţinta spiritualităţii ortodoxe este desăvîrşirea omului credincios prin unirea lui cu Hristos şi întipărirea lui tot mai deplină de chipul umanităţii lui Hristos, plină de Dumnezeu.

Se poate spune deci că ţinta spiritualităţii creştine ortodoxe este unirea omului credincios cu Dumnezeu, în Hristos. Dar cum Dumnezeu

este nesfîrșit, ținta unirii cu El, sau a desăvîrșirii noastre, nu corespunde niciodată unui capăt, de la care să nu se mai poată înainta. Toți părinții răsăriteni spun, de aceea, că desăvîrșirea nu are hotar.

Astfel, desăvîrșirea sau unirea noastră cu Dumnezeu este nu numai o țintă, ci și un progres nesfîrșit. Totuși, pot fi distinse pe acest drum două mari etape: una, a înaintării spre desăvîrșire, prin eforturi de purificare de patimi și de dobîndire a virtuților; și o alta, de viață mereu mai înaintată în unirea cu Dumnezeu, în care lucrarea omului este înlocuită cu lucrarea lui Dumnezeu, omul dînd din partea sa mai mult receptivitatea, sau deschiderea pentru umplerea lui de tot mai multă viață dumnezeiască.

Din cele spuse se pot desprinde următoarele trăsături ale spiritualității creștine ortodoxe:

1. Starea culminantă a vieții spirituale este o unire a sufletului cu Dumnezeu, trăită sau experimentată.

2. Această unire se realizează prin lucrarea Duhului Sfînt, dar pînă la obținerea ei omul este dator cu un îndelungat efort de purificare.

3. Această unire se înfăptuiește atunci cînd omul a ajuns la «asemănarea cu Dumnezeu» și ea este totodată cunoaștere și iubire.

4. Efectul acestei uniri constă, între altele, într-o considerabilă intensificare a energiilor spirituale din om, însoțită de multe feluri de harisme.

În Răsărit se mai folosește, pentru caracterizarea acestei uniri, și termenul îndrăzneț de *îndumnezeire* sau de *participare la dumnezeire*. Ținta spiritualității creștine ortodoxe ar fi, așadar, trăirea stării de îndumnezeire sau de participare la viața dumnezeiască. Experiența, exprimată pregnant ca stare de îndumnezeire, cuprinde mai întîi două învățături generale:

1. *Ea reprezintă ultima treaptă a desăvîrșirii omului, fapt pentru care faza aceasta supremă din viața pămîntească a omului credincios sau ținta întregii lui vieți se mai numește și desăvîrșire.*

2. *Această îndumnezeire se realizează prin participarea omului credincios la puterile dumnezeiești, prin revărsarea în el a nemărginirii divine.*

Întrucît această experiență reprezintă treapta celei mai înalte desăvîrșiri pe pămînt, ea înseamnă o normalizare și o actualizare supremă a puterilor omenești; iar întrucît ea este o stare de îndumnezeire — de cunoaștere, de iubire, de forță spirituală — experimentată de credicios, această stare se află mai presus de limita puterilor noastre, alimentîndu-se din puterea dumnezeiască.

Starea culminantă a vieţii duhovniceşti este starea omului credincios ridicat mai presus de nivelul puterilor sale, nu prin sine, ci prin lucrarea Duhului Sfînt. «Mintea noastră iese afară din sine şi aşa se uneşte cu Dumnezeu, devenită mai presus de minte», spune sfîntul Grigorie Palama [1]. Căci ea n-ar putea vedea ceea ce vede «numai prin faptul că are simţul mintal, aşa precum nici ochiul omului n-ar putea vedea fără o lumină sensibilă exterioară ei şi deosebită de ea» [2]. În vremea acestei vederi a lui Dumnezeu, mintea se depăşeşte pe sine însăşi şi toate lucrările ei mintale primesc o lucrare a lui Dumnezeu [3].

Dacă ţinta spiritualităţii creştine este viaţă tainică, de unire cu Dumnezeu, calea spre ea cuprinde urcuşul care duce spre acest pisc. Ca atare, calea aceasta, pe de o parte se deosebeşte de acel pisc, pe de altă parte, stă cu el într-o legătură organică, aşa cum stă urcuşul muntelui, cu piscul său.

La starea de desăvîrşire şi de unire tainică cu Dumnezeu nu se poate ajunge decît prin îndelungatele eforturi sau nevoinţe, iar eforturile care nu tind spre încoronarea cu acel moment final al nevoinţelor, sau spre unirea tainică cu Dumnezeu, apar ca un lucru fără scop.

Dar legătura între nevoinţe şi unirea tainică cu Dumnezeu este şi mai strînsă decît cea dintre drum şi ţintă, întrucît, deşi trăirea acelei uniri se înfăptuieşte la capătul final al tuturor străduinţelor ascetice, aurora ei în suflet începe de mai înainte, în cursul acelor nevoinţe.

Deci, perfecţiunea creştină cere un şir întreg de străduinţe pînă la dobîndirea ei. Apostolul Pavel compară aceste străduinţe cu exerciţiile trupeşti la care se supuneau atleţii pentru a deveni biruitori în lupte. Fără a folosi termenul, sfîntul Pavel a folosit icoana vechilor exerciţii trupeşti pentru a caracteriza nevoinţele creştinului în vederea dobîndirii desăvîrşirii. Clement Alexandrinul [4] şi Origen [5] introduc apoi şi termenii de asceză şi ascet. Treptat termenii aceştia capătă în Răsărit un colorit monahal. Mînăstirile se numesc ἀσκητήρια, locuri de exerciţiu, iar «ascetul» este monahul, care se străduieşte să obţină desăvîrşirea prin observarea tuturor regulilor de înfrînare şi de curăţire de patimi. Origen dă numele de asceţi creştinilor rîvnitori,

1. Sf. Grigorie Palama, la Pr. D. Stăniloae, *Viaţa şi învăţătura Sfîntului Grigorie Palama*, Sibiu, 1938, p. LIII ; ed. Hristou I, p. 458, cap. 47.

2. *Ibid.*

3. Sf. Grigorie Palama, *Al treilea tratat din cele posterioare, despre lumina sfîntă*, cod. Coisl. 100, f. 185 r ; ed. P. Hristou, Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ τὰ συγγράμματα, Salonic, 1962, p. 581 ; *Filoc. rom.* VII, p. 325, cap. 48.

4. *Pedagogul*, I, I, cap. 8.

5. P.G. VIII, 318, unde numeşte pe Iacov, după lupta cu îngerul, ascet.

care se exercitau în mortificarea patimilor şi în alte deprinderi în vederea desăvîrşirii [6].

O comparaţie amănunţită, a ascetului duhovnicesc cu luptătorul din arenă ne oferă sfîntul Nil Ascetul în *Cuvîntul ascetic* [7]. Ascetica este deci acea parte a spiritualităţii care se ocupă cu regulile şi cu eforturile ce duc pe om de la prima treaptă a urcuşului spre desăvîrşire, pînă la contemplaţie şi unirea cu Dumnezeu. Ascetica indică partea activă a vieţii spirituale, partea de cooperare pe care Dumnezeu ne-o cere nouă, silinţele ce se cer din partea noastră; iar unirea tainică cu Dumnezeu, dimpotrivă, indică aspectul suportării pasive a lucrării harului în noi, iniţiativele lui Dumnezeu, pe care noi trebuie numai să le urmăm şi care nu-I aparţin decît Lui.

Desigur că aceasta nu inseamnă că eforturile ascetice nu sînt ajutate de har, nici că pasivitatea din faza unirii este inerţie; ci numai că experienţa spirituală culminantă nu-şi are izvorul în puterile spirituale umane, ci exclusiv în Dumnezeu, pe cînd eforturile ascetice se datorează şi unei contribuţii active a puterilor sufleteşti ale omului. J. Hausherr, vorbind despre activitate şi pasivitate în legătură cu purificarea activă şi pasivă, zice: «Activ şi pasiv sînt alte două idei neclare sau false. În contabilitate şi poate în mecanică ele comportă o întrebuinţare sigură, pentru că datoria se distinge net de avuţie, şocul primit, de şocul dat. Dar în psihologie? Omul care nu reacţionează în nici un fel este un mort, şi a reacţiona este a acţiona. Deci nu există pasivitate pură. Cu atît mai mult în morală şi în spiritualitate, actul uman singur este moral sau imoral, meritoriu sau nu. Acţiunea divină nu sfinţeşte fără acceptarea umană; şi a accepta nu este numai a suporta, ci şi a face un act de primire. Nu există deci pentru adult sfinţire pur pasivă, nici purificare pur pasivă. Dar nici purificare pur activă! Creatura nu are iniţiativa absolută, chiar în ordinea naturii. În ordinea graţiei, trebuie repetat cu sfîntul Irineu: «facere est proprium benignitatis Dei, fieri autem proprium est hominis» [8]. Acolo unde psihologia nu observă decît acţiunea şi starea, metafizica şi teologia ştiu că este mai întîi pătimirea şi primirea [9].

Asceza este «omorîrea morţii» din noi, ca să se elibereze firea de sub robia ei, cum spune sfîntul Maxim Mărturisitorul [10]. Căci sînt două morţi: cea dintîi este produsă de păcat şi este moartea firii, cea de

6. *Homil. in Ierem.* 19, 7; P.G. XIII, 518.
7. *Cap. 66*, Filoc. rom. I, Sibiu, 1946, p. 212; *Cuvînt ascetic*, P.G. 79, 719—810.
8. *Adv. haereses*, IV, 64.
9. *Les Orientaux connaissent-ils les «nuits» de Saint Jean de la Croix?* In «Orientalia Christiana», vol. 12, nr. 1—2, 1946, p. 9—10.
10. *Quaest. ad Thalas.* q. 61; P.G. 90, 613—636.

a doua este moartea după asemănarea lui Hristos, care este moartea păcatului și a morții produse de el. Dar precum moartea firii, ca descompunere produsă de păcat, nu vine numai în momentul final, ci roade ca un vierme vreme îndelungată, așa și moartea morții, sau a păcatului, nu este numai ceva de moment, ci ceva ce trebuie pregătit vreme multă prin mortificare ascetică. Asceza deci este o eliminare treptată a otrăvii care duce firea la descompunere, la corupție. Este, cu alte cuvinte, o eliminare a bolii ce duce firea spre moarte și deci fortificarea firii. Asceza este mortificare de-viață-făcătoare (ζωοποιος νέκρωσις), cum îi zice sfîntul Simion Noul Teolog. Ea este omorîrea treptată a păcatului și a tuturor tendințelor spre el.

În opinia curentă cuvîntul asceză este asociat cu un sens negativ. Asceza ar fi pe toată linia reținere, înfrînare, strădanie negativă. Această părere se explică prin faptul că tendințele păcătoase ale firii, obișnuințele care duc spre moartea ei, au ajuns să fie considerate ca latura pozitivă a vieții. În fond strădania în asceză, în aparență negativă, înfruntă elementul negativ din firea noastră, urmărind, prin opoziția permanentă ce i-o face, eliminarea lui.

În realitate, asceza are un scop pozitiv. Ea urmărește fortificarea firii și eliberarea ei de viermele păcatului care o roade, care promovează stricarea ei. Asceza sădește în locul patimilor virtuțile, care presupun o fire cu adevărat întărită. Este adevărat că ultima țintă a ascezei este să elibereze firea nu numai de mișcarea poftelor păcătoase, ci și de ideile lucrurilor care se ivesc în minte după curățirea de patimi. Dar aceasta, numai pentru a-și cîștiga o independență față de lucrurile create, care au robit prin patimi firea, și pentru a-L dori și mai mult pe Dumnezeu.

Este adevărat că asceza trebuie să pregătească lui Dumnezeu, pe ultima treaptă a eforturilor ei, și o minte golită de toate întipăririle lucrurilor create, de toate preocupările pămîntești, o minte pură. Dar acest «gol» nu este nici el ceva cu totul negativ. Căci oricît se vorbește de pasivitatea factorului uman sub lucrarea slavei dumnezeiești, nicăieri nu se spune că această pasivitate ar echivala cu o inerție, cu un minus total. «Golul» minții, oferit lui Dumnezeu, reprezintă pozitiv o sete exclusiv de El [11], după ce o îndelungată experiență l-a convins despre stricăciunea tuturor preocupărilor pătimașe și despre relativitatea tuturor preocupărilor intelectuale orientate spre lucrurile create, pe care,

11. Socotim deci că prin acest element pozitiv al «setei» supreme de Dumnezeu, «golul» acela nu e o dispariție a oricărui element creatural din spirit și a oricărui sentiment de creatural, pentru a fi numai Dumnezeu, cum afirmă Eckart, consecvent cu mistica sa panteistă.

ca urmare, le-a lepădat de la sine pentru a primi în locul lor pe Dumnezeu[12].

Slăbiciunea firii se arată, după sfinţii părinţi, în lipsa ei de fermitate, în nestatornicia ei. Iar această nestatornicie este vădită de uşurinţa cu care este atrasă de plăcere şi este împinsă de durere. Ea nu are forţa să stea dreaptă în faţa acestora, ci ajunge de o vibratilitate foarte puţin bărbătească, ca o trestie bătută de vînt. Voinţa şi judecata ei dreaptă, două din elementele esenţiale ale firii, îşi pierd orice putere. Firea ajunge ca o minge în mîna patimilor, purtată încoace şi încolo de toate împrejurările, de toate impresiile. Ea nu mai stă tare în libertatea ei, a ajuns de o slăbiciune spirituală care poartă toate semnele stricăciunii; ea nu trădează nicidecum o incoruptibilitate care să-i asigure eternitatea.

Dar omorîrea acestei slăbiciuni de moarte strecurată în fire, fortificarea firii prin asceză, a devenit posibilă prin mortificarea şi moartea de-viaţă-făcătoare a lui Iisus Hristos. Puterea dumnezeirii I-a ajutat Lui să biruie iubirea de plăcere şi frica de moarte a firii Lui, să o facă, aşadar, fermă. Iar legătura tainică, în care se află potenţial firea din orice ipostas omenesc cu firea omenească din ipostasul Lui divino-omenesc, devenind printr-o credinţă vie şi lucrătoare o legătură tot mai efectivă, face ca forţa redobîndită de firea Lui omenească să se comunice şi firii celorlalţi oameni ce cred în El.

Eforturile ascetice sînt mijloacele prin care firea omenească, pe care o purtăm fiecare, participă tot mai mult la forţa firii Lui omeneşti; căci în eforturile noastre este prezentă şi forţa din firea omenească a lui Hristos. Legătura potenţială cu Hristos ni se face efectivă prin credinţa în El, şi forţa Lui devine forţa noastră. De aceea, asceza noastră este o moarte treptată cu Hristos, ca desfăşurare de putere, o moarte a omului vechi, o prelungire prin voinţă a botezului. Nu este numai o imitare a lui Hristos, ca în Apus, ci o mortificare eroică cu Hristos şi în Hristos. Noi sîntem uniţi cu Hristos încă înainte de starea culminantă a unirii tainice cu El, încă în actul prelungit al mortificării noastre. Nu numai că înviem cu Hristos, ci şi murim cu El; sau, nu înviem cu Hristos dacă nu şi murim cu El, mai întîi.

---

12. Trecerea minţii prin raţiunile lucrurilor create nu i-a fost zadarnică, pentru că, chiar dacă leapădă acum amintirea lor actuală, a rămas de pe urma lor cu o înţelepciune, cu o înţelegere sporită, aşa cum virtuţile au fortificat-o în aşa fel încît acum poate fi mediu prin care se efectuează lucrarea Duhului. Sfîntul Maxim Mărturisitorul spune: «Precum soarele, răsărind şi luminînd lumea, se arată şi pe sine şi arată şi lucrurile luminate de el, tot aşa şi Soarele dreptăţii, răsărind în mintea curată, Se arată şi pe Sine, dar arată şi raţiunile tuturor celor ce au fost făcute sau vor fi făcute de El». *Cap. de Charit.* I, 95; Filoc. rom. II; P.G. 90, 981 C.

Învierea cu Hristos urmează ca o continuare a mortificării, sau a morții, nu ca o schimbare de direcție. Este adevărat că, în unirea cu Hristos în moarte, prezența Lui nu ne este atît de vizibilă; dar aceasta ține de faptul că în vreme ce noi murim treptat după omul cel vechi, moare și Hristos cu noi; dar moartea Lui este și o smerire, o ascundere a slavei. Hristos nu se vede în etapa mortificării, dar este prezent și se știe că este. Iar întemeierea siguranței noastre despre prezența Lui în noi, pe credință și nu pe vedere, vădește din nou caracterul eroic al fazei ascetice.

Prezența aceasta a lui Hristos, ca forță nevăzută, o indică sfinții părinți Marcu Ascetul și Maxim Mărturisitorul, cînd spun că Hristos este ființa virtuților. Dacă virtutea înseamnă bărbăție, tărie, iar ființa acestei tării este Hristos, evident că în asceza noastră lucrează forța lui Hristos.

Faptul că prin asceză nu se urmărește numai curățirea de patimi, ci, în același timp, dobîndirea virtuților, arată din nou că asceza nu este ceva negativ, ci o fortificare a firii. În cursul ascezei se suprimă, prin stăruință îndelungată, deprinderile vicioase și se sădesc în fire deprinderi virtuoase. Și trebuie multă tenacitate pentru a împiedica vechile obișnuințe să răsară din nou și pentru a consolida noile deprinderi bune [13].

În această caracterizare generală a ascezei se cuvine să remarcăm și unul din aspectele formale ale ei. Ea urmează un drum determinat, o ordine și o înșiruire de etape ce nu poate fi nesocotită, o disciplină precisă care ține seama de legile dezvoltării normale a vieții sufletești, pe de o parte, și de principiile credinței, pe de altă parte. Această luptă după lege înseamnă că drumul ei este stabilit în conformitate cu o rațiune bine întemeiată. Faptul acesta aruncă o lumină și asupra fazei finale a vieții spirituale.

Unirea tainică cu Dumnezeu, spre care duce asceza, nu stă la bunul plac al oricui în orice clipă. Ea este cu totul altceva decît stările de confuză afectivitate, în care se poate transpune cineva cînd îi place, sau care pot veni peste cineva întîmplător [14]. După parcurgerea drumu-

---

13. Léonel de Grandmaison, S. I., *La religion personnelle*, Paris, Gabalda, 1927, cap. *L'effort ascétique*, p. 90—131.

14. Unirea tainică cu Dumnezeu e dincolo de afectivitatea psihologică curentă. J. Hausherr zice: «De fapt, misticul sfîrșește prin a trece dincolo de suferința și de bucuria umană, dincolo de ceea ce se cheamă vulgar mîngîiere și dezolare spirituală, într-o regiune unde cuvintele omenești pierd din ce în ce mai mult semnificația lor originară, pentru a nu mai păstra decît o valoare de analogie. Nu există numai un apofatism pentru cunoașterea intelectuală, ci există și unul pentru psihologia mistică, cînd, pentru a vorbi ca Diadoh, unitatea simțirii duhovnicești a fost restabilită». *Les Orientaux connaissent-ils les «nuits» de Saint Jean de la Croix?* «Orientalia Christiana», vol. 12, nr. 1—2, 1946, p. 38.

lui ascetic în care fiecare moment este așezat, nu fără rațiune, la locul lui, mintea trebuie să treacă prin etapa cunoașterii «rațiunilor» lucrurilor create, cum zice sfîntul Maxim Mărturisitorul, și abia după ce a străbătut și această fază, însușindu-și rațiunile create și depășindu-le, pătrunde în lumina unirii și cunoașterii tainice. Întrucît această fază de cunoaștere a rațiunilor reale și de depășire a lor se înșiră și ea pe scara ascezei, este evident că unirea tainică cu Dumnezeu, situată la capătul final al acestui urcuș, nu este ceva irațional, ci ceva suprarațional, nu este o stare dobîndită de pe urma unei debilități a rațiunii și a unei ignorări a rațiunilor lucrurilor, ci de pe urma depășirii tuturor posibilităților rațiunii, dusă la suprema forță și agerime, ca și de pe urma cunoașterii complete a înțelesurilor raționale ale lucrurilor.

Asceza, ca drum al celei mai riguroase rațiuni practice și al celei mai depline cunoașteri a rațiunilor lucrurilor, este dovada că la trăirea unirii cu Dumnezeu nu se ajunge prin ocolirea rațiunii, ci prin folosirea prealabilă a tuturor posibilităților ei, pentru ca și din aceasta să se aleagă firea cu o supremă capacitate de a se face vas al înțelegerii supraumane, comunicate de harul Duhului Sfînt. Dumnezeu este Rațiunea supremă, izvorul rațiunilor tuturor lucrurilor. Mintea care se ridică, în faza unirii cu Dumnezeu, la contemplarea nemijlocită a acestei Rațiuni, trebuie să se fi pregătit pentru înțelegerea acestui sîn al tuturor rațiunilor, prin cunoașterea cît mai multora din ele, deși nemărginit-mai-multul pe care îl cunoaște acum pune în umbră modul de cunoaștere de mai înainte.

Pe de altă parte, trebuie remarcat că asceza creștină nu este o tehnică artificială și unilaterală, care ar produce prin ea însăși trăirea unirii tainice cu Dumnezeu. O asemenea asceză falsă are ca urmare o încoronare falsă, care se caracterizează prin următoarele semne:

a) ea nu implică nici o condiție morală, ci este o chestiune de temperament;

b) extazul este căutat pentru el însuși, el fiind scopul suprem;

c) acest fel de extaz este steril, cînd nu este degradant; omul nu revine din el nici mai instruit, nici mai bun;

d) acest extaz se aseamănă cu o «mînă întinsă în vid, din care nu aduce decît neant».

Prima cauză a acestor concepții eronate despre asceză și despre culminația ei în unirea cu Dumnezeu este părerea greșită că omul are în posesiunea sa toate mijloacele care-l pot duce la treapta spirituală supremă și depinde numai de un anumit antrenament, mai mult sau mai puțin ingenios, pentru a le scoate la iveală.

Spre deosebire de această concepţie falsă, creştinismul socoteşte că la vederea nemijlocită a lui Dumnezeu nu se poate ajunge fără harul dăruit de El, iar pentru primirea acestui har este necesară o perfecţionare morală a întregii fiinţe umane prin necontenitul ajutor dumnezeiesc şi nu ajunge un antrenament pur omenesc pentru a trezi din somnul ei cine ştie ce putere adormită în firea noastră. În creştinism, Dumnezeu nu are o natură asemănătoare cu un obiect, pe care-l putem cuceri printr-o incursiune omenească dirijată de o tactică bine pusă la punct; El este *Persoană* şi ca atare, fără o iniţiativă din partea Lui, nu poate fi cunoscut. Iar pentru această autodescoperire a lui Dumnezeu într-o vedere tainică, trebuie să ne facem vrednici în mod sincer, curaţi şi buni. Căci El este mai presus de orice ofensivă ce uzează de forţă sau de şiretenie. Deci asceza creştină este un drum luminat de raţiune, dar nu numai de raţiune, ci şi de credinţă, de rugăciune şi de ajutorul lui Dumnezeu, un drum de-a lungul căruia întreaga noastră fire se purifică de păcat şi se fortifică moral.

2. SENSUL ŞI POSIBILITATEA UNIRII CREŞTINE CU DUMNEZEU

Unirea creştină cu Dumnezeu realizează sensul adevărat al acestei uniri. Dar acest sens este pervertit acolo unde se tinde la o identificare între om şi Dumnezeu, respectiv la o actualizare în conştiinţă a unei identităţi care ar exista substanţial în prealabil, cum este cazul în toate religiile şi în toate filozofiile panteiste.

De aceea, unii teologi protestanţi — înţelegînd prin unirea tainică cu Dumnezeu exclusiv această identificare, şi neadmiţînd posibilitatea unui contact direct, nemijlocit, cu Dumnezeu, care să nu fie o identificare substanţială — resping principial orice unire tainică şi cad în extrema opusă, a separaţiei ireductibile între om şi Dumnezeu. Între aceşti doi factori nu este posibilă, după ei, nici un fel de transmisiune, nici un fel de contact nemijlocit şi tocmai de aceea Dumnezeu Se foloseşte exclusiv de cuvînt, spun ei, pentru a stabili totuşi o legătură între El şi noi. «Prin faptul că Dumnezeu alege forma de comunicare pămîntească a cuvîntului», zice un teolog protestant, «se arată că este exclusă unirea nemijlocită în care am sta cu El, dacă n-am fi înstrăinaţi» [15]; sau, cum spune mai departe acelaşi teolog: «Dacă Dumnezeu Se apropie de noi, care ne aflăm cu toată fiinţarea noastră într-o mişcare contrară Lui, în forma indirectă a cuvîntului, aşadar într-o formă în care El însuşi rămîne totuşi ascuns, aceasta este o milostivă cruţare a

15. Karl Heim, *Jesus der Herr*, Furche Verlag, Berlin, 1935, p. 182.

noastră. Căci prezența nemijlocită a lui Dumnezeu n-am putea-o suporta»[16].

Teologii protestanți din școala dialectică, respingînd orice unire tainică cu Dumnezeu, au în vedere, cum am spus, concepția hindusă, sau cea eckartiană, idealistă și în general orice fel de panteism religios sau filozofic, pentru care între om și Dumnezeu există o «continuitate neîntreruptă», un suiș evolutiv, neoprit de nici o prăpastie, omul fiind în esență și devenind în actualitate, prin dezvoltarea uneia sau alteia dintre puterile sale, dumnezeu.

Învățătura creștină însă este străină cu totul de tendința identificării panteiste a omului cu Dumnezeu. Cu toate acestea, ea afirmă cu curaj posibilitatea unei «uniri» a omului cu Dumnezeu, a unei «vederi» nemijlocite a Lui, a unei «participări» la El, prin har.

Teologia protestantă nu vede însă cum s-ar putea înțelege o astfel de «unire» cu Dumnezeu și cum s-ar înțelege ea altfel decît ca o identificare mai mult sau mai puțin totală.

De aceea, se cuvine să stăruim mai mult asupra sensului creștin al «unirii» cu Dumnezeu și al «vederii» nemijlocite a Lui, ca și asupra posibilității acestui fapt tainic. Desigur, nu vom analiza aici momentul culminant al acestei uniri, ci întrucît acesta este anticipat în grade mai puțin intensive și pe treptele anterioare ale vieții creștine trăite în duh de evlavie, ne vom mulțumi să evidențiem în mod principial numai sensul și putința unui contact nemijlocit cu dumnezeirea. Căci odată dovedită posibilitatea principială a unui asemenea contact, indiferent de intensitatea lui, este dovedită implicit și posibilitatea «unirii» cu Dumnezeu pe culmile de dincolo de limita puterilor omenești.

În termenii cei mai generali am văzut că învățătura creștină adoptă o poziție medie între mistica identității și separația ireductibilă între om și Dumnezeu. Îndreptățirea ei va reieși și din arătarea celor două teze extreme.

Excluderea, de către învățătura creștină, a tezelor extreme, cea a identității și cea a separației absolute, rezultă din caracterul de creatură al omului și al lumii peste tot. Iar caracterul de creatură al acestora este o consecință necesară a caracterului absolut al Ființei supreme. Dacă Dumnezeu este realitatea a cărei putere nu poate fi depășită de nici o altă putere, această putere nestrîmtorată de nici o altă putere superioară ei trebuie să se arate și în raportul lui Dumnezeu cu lumea. Lumea nu poate fi pentru El un destin necesar, o trenă necontenit variabilă, pe care trebuie să o poarte din veci. Ea nu poate fi o emanație

16. *Op. cit.*, p. 183.

sau o desfăşurare involuntară a fiinţei Lui. Căci atunci în ce Şi-ar mai arăta El suveranitatea peste orice necesitate şi lege?

De aceea, lumea trebuie să fie un produs liber al voinţei Lui. Şi, deoarece cu cît o fiinţă este mai puternică, cu atît pune mai puţin o materie externă sau fiinţa sa la contribuţie în producerea unui lucru, Dumnezeu, făcînd lumea, e de înţeles să fi manifestat cea mai înaltă formă de putere cugetată de noi, nefolosind nimic exterior, dar nepunînd nici umărul, nici sudoare fiinţei Sale la contribuţie, ci scoţînd-o la iveală din nimic prin simpla manifestare a voii Sale ca ea să apară. Aceasta înseamnă că lumea a fost făcută din nimic prin cuvîntul Său, ca manifestare a voii, dar nu ca emanaţie de particule din fiinţa Sa. Prin urmare, în constituţia lumii şi deci şi a omului nu intră nimic din fiinţa lui Dumnezeu, ca supremă realitate, pentru că nu este — şi mintea nu poate admite să fie — un obiect purtat de şuvoiul unei puteri sau al unei legi superioare Lui. Iar caracterul creat al lumii exclude orice identitate — fie ea cît de parţială — cu Dumnezeu. *Realitatea creată nu poate deveni necreată prin nici o evoluţie.*

Dar, pe de altă parte, cuvîntul prin care a creat Dumnezeu lumea ca manifestare a voinţei Lui a fost oricum o manifestare de putere. Fără să amestece Dumnezeu nimic din puterea Sa în fiinţa lumii, totuşi, fără această coborîre a puterii Sale în neantul din care a scos-o, ea nu ar fi putut să se producă, precum fără această prezenţă a puterii Lui în jurul ei şi chiar în imediata intimitate a fiecărui lucru din ea, lumea nu s-ar putea susţine şi dezvolta. Căci fără puterea lui Dumnezeu lumea s-ar reduce în ultima analiză la neantul care n-are nici o putere să o susţină. S-ar putea spune că ajungea ca Dumnezeu să-Şi manifeste voinţa Sa de la distanţă, ca lumea să fi apărut, precum ar ajunge să facă acum la fel ca lumea să se susţină şi să se dezvolte. Dar această voinţă, ca să-şi facă efectul în raport cu lumea, trebuie să ajungă cumva ca prezenţă de putere pînă acolo unde se produce efectul. *Oriunde se produce un efect al unei puteri, trebuie să fie prezentă forţa producătoare de efect a acelei puteri.* Astfel, fiecare lucru din lume are, pînă în intimitatea sa, prezenţa nemijlocită a unei puteri lucrătoare a lui Dumnezeu [17].

Prin această putere lucrătoare fiecare din noi ne aflăm de la început într-o «unire» nemijlocită cu El, datorită căreia sîntem şi ne dezvoltăm [18].

---

17. Aceasta este doctrina sfîntului Grigorie Palama, după care fiinţa lui Dumnezeu rămîne inaccesibilă, dar lucrările Lui coboară la noi.

18. Sfîntul apostol Pavel spune în Areopag: «Dumnezeu nu este departe de nici unul din noi, căci prin El viem, ne mişcăm şi sîntem» (Fapte, 17).

Spiritualitatea creștină consideră în plus la această «unire» numai o sporire treptată și mai ales o sesizare a ei prin conștiință. Este posibilă această sporire și această sesizare din partea omului prin conștiință? Sfinții părinți, afirmînd această capacitate, socotesc ca mijloc prin care ea se poate realiza curățirea sufletului și a minții, de preocupările lumești. Dar noi vom menține cursul demonstrației pe același plan principial de pînă acum.

Ființa noastră nu este numai natură organică sau anorganică, ci are și un suflet înzestrat cu minte și voință. În mintea sa se află un impuls neostenit după cunoaștere. Acest impuls nu se poate înțelege fără certitudinea prealabilă a unor realități externe care trebuie cunoscute.

N. Hartmann [19], reluînd o idee a cugetătorului creștin Simon Frank [20], a formulat mai pregnant adevărul că mintea noastră are, înainte de cunoașterea explicită a unei realități, conștiința generală a existenței acelei realități. Îndată ce a făcut explicită prin cunoaștere o fărîmă din realitatea-obiect al ei, ea are conștiința că, dincolo de realitatea devenită obiect al cunoașterii, se găsește transobiectul, adică realitatea nedevenită încă obiect al cunoașterii explicite. Mintea are o evidență prealabilă, de ordin general, a unei realități ce cade mereu dincolo de raza constatării sale directe.

Iar Blondel spune că mintea are nu numai evidența prealabilă a unei realități transobiective în general, ci evidența unei realități infinite [21]. Ea are conștiința mai mult sau mai puțin explicită că setea ei de cunoaștere nu va fi mulcomită, că nici un obiect finit nu o va mulțumi după ce-l va cunoaște. De aici rezultă pentru ea, în același mod mai mult sau mai puțin confuz, evidența că sau această sete va dura veșnic — realitatea avînd o infinitate de obiecte relative fără sfîrșit — sau se va odihni, alimentîndu-se totuși veșnic, în cunoașterea unei realități integrale, infinită în ea însăși, de altă natură decît tot ce poate fi finit. Și cum prima teză o sperie ca o perspectivă de nesfîrșită oboseală ce nu-și găsește niciodată odihna într-o satisfacție

19. *Metaphysik der Erkenntnis.*

20. *Connaissance et Etre*, Paris, 1931.

21. «Car à propos des objets et des vérités qu'elle connait, la pensée qui s'élabore en nous n'accomplit son oeuvre discursive (qu'elle soit scientifique ou métaphysique) qu'en portant en elle et qu'en employant des verités transcendentes à tous les objets partiels de la connaissance discursive. Et c'est en ce sens que S. Thomas a pu dire que toute pensée et toute connaissance distincte implique une secrète affirmation de Dieu, d'où cette définition de l'intelligence et de sa finalité : elle est *capax Entis, capax Dei*». *L'Action*, vol. I, p. 368.

supremă, totală, nesfîrşită, nelimitată, din alternativa ce-i stă în faţă în mod general, se ridică mai luminoasă şi mai convingătoare partea cea de a doua a ei.

Prin urmare, dacă mintea creată vine pe lume cu impulsul de a cunoaşte — şi de a cunoaşte pe Cel infinit —, acest impuls este dovada că ea este făcută pentru infinit, că El există înainte de ea, dacă din primul moment al trezirii ei Îl presupune existînd. Şi undeva trebuie să se găsească o realitate de cunoscut mult mai mare ca ea, o realitate infinită, dacă este în ea o aspiraţie atît de arzătoare după cunoaştere şi dacă nici unul din obiectele finite nu o satisface, ci mai degrabă îi dezamăgeşte aşteptarea. Mintea este făcută să-L caute pe Dumnezeu, şi realităţile finite, rînd pe rînd atinse şi depăşite, nu pot avea ca obiect al cunoaşterii rostul negativ de a o amăgi necontenit, de a-şi rîde de acest impuls, ci pe acela pozitiv de a o pregăti succesiv pentru marea întîlnire, pentru înţelegerea Celui ce stă la capătul final al tuturor.

Dar să analizăm un moment natura acestui impuls de a cunoaşte pe Dumnezeu şi a acestei certitudini implicite pe care o are mintea despre El. Pot fi acestea înţelese în cadrul tezei că între Dumnezeu şi om este o separaţie netă? Ar fi imposibil să înţelegem acest impuls ca fiind închis într-o minte separată net, de realitatea infinită îndeosebi, precum şi de realitatea externă, în general. Acest impuls neistovit nu poate fi susţinut decît de o sursă neistovită. Asupra minţii trebuie să exercite o înrîurire impulsivă şi atractivă cauza primă a creaţiei şi scopul ultim al cunoaşterii [22]. Iar certitudinea implicită a minţii despre o realitate inteligibilă infinită, cîtă vreme nu a cunoscut-o de fapt, certitudine care susţine acest impuls de cunoaştere, arată că, înainte de a vedea, mintea pipăie, într-un fel oarecare, realitatea ce are să fie cunoscută; că este în prealabil într-un fel de legătură nemijlocită cu ea, simţită ca printr-un fel de întuneric.

Aceleaşi consideraţii s-ar putea face în legătură cu tendinţa fiinţei noastre de a se apropia sau de a-şi însuşi tot ceea ce reprezintă o

22. «Cette présence chez l'agent conscient et libre d'une idée de l'infini, de l'universel, du bien transcendant à toutes les déterminations particulières qui peuvent le solliciter, est la condition sine qua non de toute conscience d'être cause de tout agir propre à un agent même imparfait, de toute efficacité réélement initiatrice. On ne saurait trop insister sur cette verité capitale dans l'univers, où il y a des causes secondes, véritablement agissantes et productrices, que parce que l'idée d'un infini, d'une cause première, d'un ordre transcendant se communique à des esprits qui reçoivent — avec ces notions et par elles — quelque chose de la puissance que ces notions portent en elles». *L'Action*, Alcan, 1936, vol. I, p. 235.

valoare. Este şi aceasta o tendinţă infinită, care ştim că nu se va satisface cu nici o valoare finită, ci, străbătînd prin toate, o caută pe cea infinită, pe care o simte confuz că există. Această sete după valoarea infinită vine şi dintr-o experienţă a concavităţii noastre, a insuficienţei pe care trebuie să o împlinim prin valori ce există în afară de noi. Dar dinamismul setei acesteia are în el şi ceva pozitiv, care nu se poate explica numai din minusul nostru; iar această forţă pozitivă nu poate fi susţinută în noi decît de iradierea şi de atracţia valorii infinite, cu care prin urmare ne aflăm pe firul unei legături neîntrerupte. Dar noi ştim că din încorporările concrete de valori, cea mai demnă de iubire ne apare persoana umană, pentru că ea reprezintă cea mai bogată, mai complexă concentrare de valori. Obiectele ne înfăţişează fiecare cîte o singură valoare, în orice caz un număr cu mult mai redus. Şi mai ales le lipseşte valoarea conştiinţei, valoarea înţelegerii, care este proprie persoanei şi în care singurătatea noastră află mult căutata tămăduire.

Dacă-i aşa, atunci şi pe planul nevăzut, valoarea supremă, valoarea care este în stare să împlinească toate dorurile noastre, nu poate să fie decît de caracter personal, întrunind în sine tot ce este vrednic de preţuit şi de iubit, purtat în focarul unei conştiinţe, a unei înţelegeri iubitoare faţă de noi; astfel, prin mintea noastră şi prin dorul ontologic al fiinţei noastre, nu numai că sîntem legaţi de Dumnezeu cu un fir neîntrerupt; dar dinamismul lor ne indică posibilitatea şi chiar trebuinţa ca această legătură să se facă tot mai strînsă, ca unirea de la distanţă să devină o unire care apropie din ce în ce mai mult.

Dar realitatea unei comunicări adevărate între Dumnezeu şi om, a unei punţi întinse între aceşti doi poli, şi deci a posibilităţii unei intensificări a acestei legături nemijlocite, se desprinde şi din natura Revelaţiei divine şi din faptul că sîntem în stare să o primim, distingînd-o de orice comunicare pămîntească.

Am văzut că teologii protestanţi [23], socotind cuvîntul ca singurul mijloc al Revelaţiei divine, văd în el ceva ce se opune oricărei comunicări reale, oricărui fel de contact între om şi Dumnezeu, Care tocmai de aceea ne-a descoperit voia Sa prin cuvînt, ca să nu Se arate El Însuşi, datorită separaţiei Lui de noi. Teologii protestanţi din şcoala dialectică deosebesc, desigur, cuvîntul revelaţional de ideea detaşată, de sine stătătoare, sau de gîndul propriu pe care mi-l rostesc lăun-

23. Cu deosebire cei din Şcoala dialectică, de pildă: E. Brunner, în *Wort und Mystik*, Tübingen, 1928.

tric sau vocal mie însumi, sau de cuvîntul altei persoane, egale cu noi. El este totdeauna cuvîntul Persoanei divine către persoana umană. În cuvînt se descoperă prezența și voința Persoanei supreme, a Persoanei divine, Care are ceva cu mine. «Cuvîntul nu este mai puțin, ci mai mult ca ideea, căci ideea înseamnă spirit singuratic; cuvîntul, însă, e comunitate de spirit. Ceea ce numesc grecii *logos* este cuvîntul din mine; ceea ce numește Biblia cuvînt este cuvînt către mine» [24]. Cuvîntul este o relație a unei persoane vii cu mine. Trei elemente sînt date prin cuvînt: persoana care îmi grăiește, eu, căruia mi se grăiește, și cuvîntul prin care mi se grăiește. Auzind un cuvînt, eu fac implicit experiența că mi-l grăiește o persoană deosebită de mine.

Teologii protestanți accentuează asupra cuvîntului ca mijloc exclusiv al Revelației divine, nu numai pentru a exclude putința unei revelări nemijlocite a lui Dumnezeu, ci și confundarea ei cu o autorevelare a vreunor substraturi ale ființei noastre, în sensul filozofiei panteist-idealiste. Cuvîntul este semnul unei persoane deosebite de mine, deci a unei totale alterități a Persoanei divine.

Noi, fără a discuta aici îndreptățirea acestei afirmări exclusive a cuvîntului, ca mijloc al Revelației divine, vom arăta că și el indică o comunicare de natură tainică între Dumnezeu și om. Pînă aici convenim întru totul asupra precizării pe care teologii protestanți din școala dialectică o dau cuvîntului, ca mijloc al Revelației divine.

Dar din tendința de a ține dumnezeirea, chiar cînd se revelează, într-o transcendență absolută, pentru a nu deschide cumva poarta filozofiei panteiste idealiste prin admiterea unei comunicări a lui Dumnezeu cu noi, în continuarea cugetării lor asupra cuvîntului revelațional, teologii sus-arătați vin în contrazicere cu ceea ce au spus pînă acum. Dacă pînă aici atribuiau cuvîntului acesta anumite virtuți de a face vestită Persoana care-l comunică, acum dezbracă acest cuvînt de orice sarcină deosebită de sensul pur pe care, de obicei, îl cuprinde un cuvînt. Așa de pildă, ei spun că cuvîntul grăit de Iisus Hristos nu poartă în el nimic din dumnezeirea Lui, ci are un sens pur intelectual. Astfel, Revelațiunea în Iisus Hristos nu mai este străbaterea unei lumi noi în timp, ci comunicarea unui adevăr care se adresează cunoașterii omului, fără a cuprinde în sine nici un semn că este de la Dumnezeu, nici o putere care să-i arate proveniența divină. Teologii amintiți nu exclud numai orice psihicitate din cuprinsul acestui cuvînt și din procesul de primire a lui, ci și orice sarcină de natură spirituală, care să-l arate drept cuvînt venit de la Dumnezeu. Incopcierea omului

24. E. Brunner, *Wort und Mystik*, p. 197—198.

cu Revelaţia se face printr-un act exclusiv de cunoaştere. În aceasta constă credinţa. «Ea nu are nimic a face cu excitaţiile sau trăirile religioase; credinţa aparţine domeniului spiritului» (în sens de cunoaştere abstractă, intelectualistă) [25].

Din expunerea de mai sus s-a văzut o primă contrazicere în teologia protestantă dialectică. Pe de o parte această teologie ţine să distingă «cuvîntul» Revelaţiei de «idee», din motivul că primul îşi arată provenienţa necesară de la Persoana care-Şi îndreaptă atenţia Ei către atenţia mea grăindu-mi, iar a doua este un sens în sine, care nu-mi spune nimic despre provenienţa lui de la o altă persoană. Dar pe de altă parte, confundă cuvîntul Revelaţiei cu ideea ca sens pur.

Dar, prin ce a cunoscut şi prin ce cunoaşte orice om credincios cuvîntul revelat ca fiind un cuvînt al unei persoane şi anume al Persoanei divine, dacă, după cum susţine teologia dialectică, el nu cuprinde decît sensul lui intelectual? Sau, cum puteau şti ucenicii lui Iisus că cel ce le vorbea nu este o persoană omenească, ci una dumnezeiască? Prin ce puteau şti că asupra acelei Persoane stă un «accent» care o deosebea total de toţi ceilalţi oameni? De unde aveau ascultătorii proorocilor siguranţa că ei grăiesc cuvintele lui Dumnezeu? Pentru teologia dialectică răspunsul la aceste întrebări este foarte greu, odată ce nu admite că împreună cu cuvîntul lui Iisus sau al proorocilor s-ar fi revărsat în suflete şi ceva din puterea dumnezeiască, prin care primeau convingerea în provenienţa divină a acestor cuvinte.

Dar un răspuns trebuie să dea, pentru că altfel n-ar putea spune de unde era credinţa ascultătorilor că Iisus nu era un om simplu, ci Dumnezeu, iar proorocii, cînd proorocesc, nu grăiesc cuvintele lor omeneşti. Şi ca să dea un răspuns, recurg la Duhul Sfînt: «Numai prin El este delimitat, în lumea creată, locul unde grăieşte Dumnezeu faţă de restul conţinutului din lume»... «Prin El accentul veşniciei obţine un loc al lumii». Dar accentul acesta al Duhului Sfînt trebuie perceput de cei ce ascultă. Aceasta este a doua funcţiune a Duhului Sfînt, săvîrşită prin unul şi acelaşi act prin care delimitează în lumea reală locul unde vorbeşte Dumnezeu. «Ea constă în aceea că linia delimitată care se produce prin alegerea lui Dumnezeu este făcută vizibilă acelora cu care Dumnezeu vrea să intre în legătură. Nimeni nu poate vedea accentul veşniciei care stă deasupra acelui loc al timpului, decît prin Duhul Sfînt. Acela căruia nu-i deschide Duhul Sfînt ochii nu poate vedea nimic din ceea ce cade afară de cadrul întregului (temporal)» [26].

25. W. Schmidt, *Zeit und Ewigkeit*, 1927, p. 79.
26. K. Heim, *op. cit.*, p. 185.

Nouă ne ajunge această recunoaştere. Prin ea se dezminte total teoria că funcţia cuvîntului revelaţional este să excludă intrarea lui Dumnezeu în legătură cu omul. Desigur, într-un fel oarecare Dumnezeu Se întinde prin puterea Lui, pînă acolo unde un organ profetic rosteşte cuvîntul Lui revelaţional. Dar pentru ca ascultătorul să capete certitudinea caracterului dumnezeiesc al acestui cuvînt, puterea dumnezeiască trebuie să facă un pas şi mai departe şi anume pînă în sufletul lui, ca o iradiere din cuvîntul însuşi, care se deosebeşte în ochii lui de aceea a oricărui cuvînt omenesc şi ca o putere care îl face apt să sesizeze ceea ce alţii, care n-au primit această putere sau nu vor să o primească, nu sesizează. În orice caz, puterea aceleiaşi dumnezeiri care grăieşte prin organul său revelaţional ajunge şi în sufletul ascultătorilor.

Dacă cuvîntul revelat al lui Dumnezeu, luat în sine, nu poate fi numai un sens pur, ci şi unul purtător al interesului dinamic al lui Dumnezeu faţă de om, el trebuie să aducă o prelungire de putere dumnezeiască pînă la noi. Fenomenul credinţei, ce se trezeşte în noi faţă de acest cuvînt, adică faptul că sîntem făcuţi capabili să-l primim, este şi el la rîndul lui semnul unei legături nemijlocite pe care a stabilit-o cu noi. În fenomenul credinţei se întîlneşte în mod actual atenţia lui Dumnezeu faţă de noi cu atenţia trezită de El în noi. Dar întîlnirea a două persoane prin atenţia lor reciprocă este o întîlnire prin ceva propriu al fiecăreia din ele: chiar faptul că cuvîntul cuiva mă obligă la un răspuns, implică legătura mea cu el. Dar în această necesitate necondiţionată de a mă adresa cuiva şi de a-i răspunde, se arată că, prin toate cuvintele şi răspunsurile, eu sînt într-o legătură şi cu Dumnezeu.

Părinţii Bisericii, cînd vorbesc de «simţirea minţii», afirmă un contact direct al minţii cu realitatea spirituală a lui Dumnezeu, nu o simplă cunoaştere a Lui de la distanţă. Este ceva analog cu «înţelegerea» unei persoane cu care eşti în contact [27]. Chiar cuvintele ne arată că sîntem de la început într-o legătură cu Dumnezeu, în mod ontologic, printr-o putere a Lui şi prin firea ce ni s-a dat. Spiritualitatea ne face conştienţi de această legătură.

Dar pe de altă parte, cum am văzut, creaturalul nostru implică suveranitatea absolută a lui Dumnezeu, făcînd imposibilă transformarea noastră în substanţă divină, oricît de mult ne-am apropia de El. Apropierea noastră de Dumnezeu, ridicarea noastră la înţelegerea Lui, nu se poate realiza decît dacă ne îmbracă Dumnezeu însuşi în cele pro-

27. Vezi sfîntul Simeon Noul Teolog, *Cuvînt etic* V, în Filocalia rom. VI, p. 185.

prii ale Lui; dar chiar străbătuţi de puterea Lui, nu putem lepăda fiinţa noastră creată. Ea nu se preface în necreată: devenim dumnezei după har, dar nu după fiinţă.

Excluzînd deci, ca două extreme imposibile, separaţia netă de Dumnezeu şi identificarea cu El, rămîne ca raportul nostru cu El să se dezvolte pe linia de îndelungată lungime a unei legături reale, a unui contact care, pornind de la întîlnirea prin energia spirituală a atenţiei, să ajungă pînă la vederea «faţă către faţă».

Identificarea este exclusă nu numai prin calitatea de Creator, pe care o are Dumnezeu şi prin calitatea fonciară a omului de creatură, ci şi prin caracterul de persoană, al lui Dumnezeu. De altfel, Dumnezeu poate fi numai persoană, dacă modul de existenţă liberă şi conştientă a persoanei este infinit superior modului de existenţă inertă a obiectelor, iar El nu poate fi decît liber şi chiar suveran; dar tocmai pentru că este persoană şi anume, persoană absolut suverană, nu poate aduce lumea la existenţă prin emanaţie sau desfăşurarea involuntară din fiinţa Sa, nici prin utilizarea, din neputinţă, a unei materii eterne, ci numai prin creaţie din nimic. Făcînd chiar abstracţie de aceasta şi privind Persoana lui Dumnezeu ca fapt în sine, ea face imposibilă identificarea panteistă a omului cu Dumnezeu, dar dă posibilitate unui progres infinit al comuniunii omului cu El. Şi anume, întîi pentru faptul că în calitate de persoană Dumnezeu nu poate fi cunoscut de om printr-o ofensivă cognitivă din partea lui, precum nu se poate intra cu El în intimitatea unei comuniuni, fără voia Lui.

Nu poţi cunoaşte persoana semenului numai prin iniţiativa ta, sau printr-o expediţie agresivă din partea ta. Pentru a o cunoaşte trebuie să se descopere ea însăşi, printr-o iniţiativă proprie şi o face aceasta cu atît mai mult cu cît lipseşte mai mult elementul agresiv din tendinţa ta de a o cunoaşte. Cu atît mai mult pe Dumnezeu, Persoana Supremă şi Care nu este îmbrăcată într-un corp vizibil, nu-L poate cunoaşte omul, dacă nu Se revelează El însuşi [28]. Prin aceasta se confirmă în primul rînd teza spiritualităţii creştine, că nu se poate ajunge la vederea lui Dumnezeu fără un har special din partea Lui. Dar aceasta exclude şi putinţa ca fiinţa noastră, în setea de cucerire prin cunoaştere şi împropiere a lui Dumnezeu, să ajungă pînă la absorbirea fiinţei divine în sine, pînă la identificarea sa cu Dumnezeu. De altfel, o identificare a omului cu Dumnezeu ar echivala cu o dispariţie a fiinţei umane ca fiinţă deosebită, dar şi a lumii, ca realitate distinctă. Ar însemna ca Dumnezeu să renunţe la existenţa creaţiunii. Dar atunci de

28. Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, Berlin, 1933, p. 681—686.

ce a făcut Dumnezeu lumea? Ca să-i ia existența prin absorbirea în Sine, după ce a trecut-o prin ocolul unei existențe efemere? Dacă forma aceasta a existenței create nu are o valoare ca atare, sau posibilitatea de a se bucura de valorile divine, rămînind în sine creatură, nu era mai logic ca peste tot nici să nu fi fost creată?

Pe de altă parte, dacă omul a fost creat și el ca persoană, intenția lui Dumnezeu a fost să existe și el ca un eu ireductibil, capabil să-și apere în relațiile de comuniune vatra intimă a ființei sale. Relațiile dintre persoanele create ne arată pe de o parte cît de strînsă poate fi comuniunea dintre ele, pe de alta, ireductibilitatea eu-urilor, pe lîngă cea mai desăvîrșită unire dintre ele. Relațiile acestea sînt și o icoană pentru legătura omului cu Dumnezeu. Ele ne fac să înțelegem relația care nu se poate exprima prin cuvinte, decît contradictoriu [29]. Pe de o parte, ea este «unire»; pe de alta, această unire nu este o identificare. Dumnezeu copleșește ființa noastră cu darurile și cu puterile Sale, dar aceste daruri și puteri nu devin daruri și puteri naturale ale ființei noastre. Ființa noastră nu se preface în ființă divină, pentru că eu-ul nostru creat nu devine eu dumnezeiesc și de aceea în această trăire eu-ul nostru își păstrează conștiința că, nu prin sine puterile sale se bucură de toate bunurile ce le gustă, ci prin Dumnezeu. Creștinul duhovnicesc își însușește această afirmație de supremă smerenie, dar și de supremă îndrăzneală: «Eu sînt om, dar viețuiesc ca Dumnezeu prin ceea ce mi-a dat Dumnezeu; sînt om, dar sînt la nivelul lui Dumnezeu prin grația cu care a binevoit El să mă îmbrace». Ea redă expresia sfîntului apostol Pavel: «Nu mai viețuiesc eu, ci Hristos viețuiește în mine» (Gal. 2, 28). Adică eu-ul meu de om n-a încetat să existe, căci conștiința eu-ului propriu o am, odată ce-l afirm; dar eu-ul meu trăiește viața lui Hristos. Am rămas om după fire, dar am devenit Hristos după puterile prin care trăiește acum eu-ul meu. Aceasta este experiența creștinului pe culmile supreme ale trăirii sale duhovnicești.

---

29. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, trad. rom. de T. Bodogae, Sibiu, 1946, p. 4, spune: «Pe cît de negrăită e bunătatea față de noi... tot pe atîta este de neîntrecută și neajunsă unirea duhovnicească a credincioșilor cu Dumnezeu, încît mintea nu poate născoci nimic ca să se poate asemăna cu ea. De aceea și Sfînta Scriptură a trebuit să născocească o mulțime de chipuri care să lămurească marea taină a acestei uniri neînțelese. Deoarece într-unul singur e limpede că nu se poate cuprinde un așa de mare adevăr. Se pare că unirea și legătura dintre soți ar lămuri în chip sigur această unire tainică. Totuși și aceste icoane sînt slab grăitoare și rămîn departe de ceea ce ar trebui ele să spună».

3. SPIRITUALITATEA ORTODOXĂ ȘI PARTICIPAREA OMULUI DUHOVNICESC LA VIAȚA SEMENILOR

Circulă opinia că spiritualitatea ortodoxă îndeamnă la un indiferentism față de viață, la o retragere din desfășurarea ei, la un eshatologism prematur.

Părerea aceasta este cu totul greșită. În special, sfîntul Maxim Mărturisitorul a scos în evidență mișcarea creației zidite de Dumnezeu și necesitatea oricărui om de a participa la această mișcare, dacă vrea să ajungă la desăvîrșirea reprezentată prin unirea tainică cu Dumnezeu. Căci mișcarea este menită în general să ridice pe om la un nivel de mai mare bunătate și la desăvîrșire.

Sfîntul Maxim Mărturisitorul formulează într-un fel care-i este propriu ideea unui dinamism al creației. Răspunzînd la întrebarea egumenului Talasie, în ce sens spune Iisus Hristos despre Tatăl Său că lucrează (In 5, 17), odată ce în cele șase zile ale creațiunii a terminat de adus la existență toate categoriile de ființe din care se alcătuiește lumea, el zice: «Dumnezeu, isprăvind de creat rațiunile prime și esențele generale ale lucrurilor, lucrează totuși pînă azi, nu numai susținînd acestea în existență, ci și aducînd la actualitate, desfășurînd și constituind exemplarele particulare date virtual în esențe, apoi asimilînd exemplarele (singulare) particulare cu esențele universale, pînă ce folosindu-se de rațiunea cea mai generală a ființei raționale, sau de mișcarea exemplarelor particulare spre fericire, va uni pornirile de bunăvoie ale tuturor. În felul acesta le va face să se miște armonios și identic între ele și cu întregul, cele particulare nemaiavînd o voie deosebită de a celor generale, ci una și aceeași rațiune contemplîndu-se în toate, neîmpărțită de modurile de a fi și de a lucra ale acelora, cărora li se atribuie la fel. Prin aceasta se va arăta în plină lucrare harul care îndumnezeiește toate» [30].

De fapt, lumea ni se prezintă într-un proces de necontenită «parturițiune eshatologică», cum zice Maurice Blondel, în care fiecare parte este determinată de întregul univers, determinînd la rîndul său întregul, și «fixitatea relativă a ființelor comportă o desfășurare ale cărei faze multiple nu pot fi izolate unele de altele, fără grave riscuri» [31]. Scopul ei, cum spun sfinții părinți, este să scoată la iveală spiritul îndumnezeit. De aceea, această desfășurare solidară nu se produce numai în sistemul închis al ordinii fizice, ci ea influențează și existența spiri-

30. P.G., 90, 272.
31. *L'Action*, ed. cit., vol. cit., p. 316—317.

tuală a ființelor personale, precum faptele acestora, generate de idei și de sentimente, influențează desfășurarea fizică a universului, precum se influențează și aceste persoane între ele. Cu un cuvînt, ordinea spirituală și fizică a lumii create se desfășoară solidar ,printr-o inter-influență care circulă în tot universul [32]. Astfel, fiecare persoană este responsabilă de desfășurarea întregului univers fizic și spiritual. Cel mai mic gest al nostru pune lumea în vibrație și îi modifică starea. Totodată existența fiecărei persoane ca și a fiecărui lucru este mereu în funcție de convergența factorilor produși de desfășurarea întregului [33]. «Acțiunea fiecăruia, cît de infimă ar fi ea, provoacă rezistențe sau reacțiuni, suferă presiunea universală pentru a se insera în univers, refulează în oarecare măsură și domină această greutate a universului. Deci niciodată acțiunea noastră nu se înfăptuiește într-un cerc absolut închis» [34].

Dar această desfășurare nu se face la întîmplare și nu este fără țintă. Nu se poate face cu lumea exterioară orice. Numai ținînd seama de posibilitățile și legile naturale din natură, omul și-o poate aservi cu folos. Modelarea naturii pentru scopurile omenești este prefigurată în ea însăși. «Nu o brutalitate imediată, spune Blondel, poate pune stăpînire pe forțele naturii : descoperirile presupun un tact inventiv, sau chiar divinator. Nu numai omul a modificat fața pămîntului, ci și opera omului s-a adaptat secretului puterilor naturale pentru a și le adapta mai bine. Această acțiune cuceritoare nu se explică decît printr-un fel de *connubium* între aspirațiile proprii și resursele infuze în universul în care noi ne scufundăm ca un punct» [35].

Adevărul acesta l-a formulat de mult, în termeni și mai proprii, sfîntul Maxim Mărturisitorul, cînd a spus că în universul creat sînt

---

32. Blondel, *op. cit.*, I, p. 414. «Nous avons vu en effet comment la création toute entière est primitivement passivité initiale; mais aussi comment surgissent cependant, sous la motion du Dieu désireux d'élever peu à peu et par pure bonté des êtres à la dignité des causes, des agents physiques, vivants, conscients, selon une hiérarchie des formes, composant une solidarité où les inférieurs préparent, soutiennent les supérieurs qui à leur tour soulèvent et portent en haut les conditions naturelles de leur propre action». Lumea este astfel într-o «ierarhie dinamică» și într-o «geneză progresivă», existînd «une liaison totale du monde». Idem, *op. cit.*, p. 372.

33. Louis Lavelle, *De l'Acte* : «Le moindre de nos gestes ébranle le monde : il est solidaire de tous les mouvements qui le remplissent» (p. 89). «Tous les gestes que nous faisons modèlent tour à tour toutes les formes du réel, les multiplient, les transforment et prennent leur part de responsabilité dans l'acte même qui les a créés». (p. 91). «Notre responsabilité à l'égard de l'Etre total est un témoignage en faveur de son unité : il n'y a point d'être particulier qui ne se sente compatible de l'Univers entier, il sent qu'il doit prendre en main la charge même de la création» (p. 90). «D'autre part, son existence toute entière est une suite de rencontres : mais chaque rencontre est transformée par lui en occasion de telle sorte, que le monde reçoit pour lui une signification spirituelle et personnelle que le système même ne réussira point à traduire» (p. 47).

34. Blondel, *op. cit.*, I, p. 20.

35. *Op. cit.*, vol. II, p. 186.

ascunse rațiunile divine, iar misiunea noastră este ca, prin acțiunea noastră condusă de rațiunea din noi, să facem să iasă deplin la lumină aceste rațiuni și armonia dintre ele, care le subordonează unei unice rațiuni majore. Civilizația tehnică, descoperind rînd pe rînd energiile naturii și legile de utilizare a lor, scoate la iveală tot mai multe din aceste rațiuni și tot mai vaste conexiuni între ele, iar gustul de armonie și de estetică al diferitelor civilizații, modelînd natura ca mediu al omului, face-ca aceste rațiuni să se răspîndească peste fața lucrurilor ca o lumină. Nu putem ști pînă unde permite natura o asemenea desfășurare. Dar întrucît atît lucrarea spiritului uman care născocește, cît și mișcarea fizică din lume, sînt prelungirea voită pe plan creat a neîntreruptului și veșnicului act al Rațiunii divine (Blondel, op. cit.), am putea spune că desfășurarea lumii pe linia descoperirii rațiunilor din ea va dura pînă cînd va voi Dumnezeu să o țină în existență și numai în cadrul armonios în care se află aceste rațiuni în Logosul divin. Prin faptul că în rațiunile din lucruri se reflectă Logosul divin, drumul pe care trebuie să-l facem noi pînă vom descoperi și înțelege, prin aceste rațiuni, Rațiunea divină, nu poate fi definit, pentru că nu putem preciza un termen al desfășurării lumii cu toate posibilitățile ei. Dar dacă scopul acestei desfășurări este ca omul să vadă tot mai mult razele armonioase ale Rațiunii divine răspîndite peste fața lumii, țîșnind din sînul lucrurilor, este vădit că omul nu trebuie să producă între aceste rațiuni o imposibilitate de coexistență (prin poluare, prin epuizarea energiilor etc.).

La această operă, dirijată de providența divină, dar înfăptuită prin ființele create conștiente, este obligat fiecare să participe. Spiritualitatea creștină, departe de a dispensa pe cineva de această colaborare, i-o impune fiecăruia ca o condiție *sine qua non* pentru a ajunge la desăvîrșire. De la Evagrie Ponticul, sau chiar de la Origen, și pînă la sfîntul Maxim Mărturisitorul și mai departe, credinciosul care vrea să dobîndească desăvîrșirea, înainte de a ajunge un γνωστικὸς trebuie să fie un πρακτικὸς. Căci nu se poate face cineva capabil să vadă rațiunile din lucruri, și prin ele, pe Dumnezeu-Cuvîntul, dacă nu s-a dedicat întîi «filozofiei lucrătoare», sau «împlinirii poruncilor».

Desigur, «împlinirea poruncilor» nu constă numai într-o activitate îndreptată asupra naturii, ci într-una care are în vedere și pe semenul nostru și pe noi înșine. Noi nu avem misiunea de a desfășura numai latențele situate în natura fizică, ci și pe acelea cu mult mai valoroase și mai spirituale aflătoare în fiecare din noi. Prin atenția, prin sfatul, prin învățătura, prin pilda ce o dăm altuia, prin cooperarea cu el,

ajutăm să se actualizeze potențele spirituale așezate în el și în noi. Iar asupra noastră lucrăm prin disciplinarea purtărilor noastre, printr-o atenție necontenită la tot ce facem și cugetăm, prin binele ce-l facem altora. Nu numai în noi întîlnim pe Hristos, ci și în ființa semenilor. Sfîntul Isaac Sirul cere insistent ca rugăciunea să fie însoțită de milostenia și de ajutorul acordat celorlalți. El zice: «Nimic nu poate apropia inima mea așa de mult de Dumnezeu, ca milostenia». Sau: «De ai ceva mai mult decît ce este de trebuința zilei, împarte săracilor și apoi vino și adu cu îndrăzneală rugăciunile tale» (Cuvîntul 23). Sau: «Sprijinește cu cuvîntul pe cei întristați și te va sprijini dreapta care poartă toate» (Cuvîntul 30). Iar sfîntul Simeon Noul Teolog zice: «Domnul a primit să ia asupra Sa fața fiecărui om lipsit și să Se unească pe Sine cu fiecare, ca fiecare, văzînd pe fratele său ca pe Dumnezeu, să-l primească și să-l socotească ca pe Acela și să deșerte avutul său spre slujirea lui, precum și Hristos Și-a vărsat Sîngele Său pentru mîntuirea noastră»[36]. Și iarăși sfîntul Isaac zice: «Cel ce gîndește la Dumnezeu cinstește pe orice om, află ajutor la orice om prin voința ascunsă a lui Dumnezeu. Și cel ce apără pe cel asuprit are pe Dumnezeu ca aliat. Iar cel ce oferă brațul său spre ajutorul aproapelui primește brațul lui Dumnezeu în ajutorul său» (Cuvîntul 23).

Activitatea prin care ajutăm la formarea semenilor și a noastră se cristalizează în virtuți care culminează în iubire. Și acestea sînt propriu-zis etapa necesară prin care trebuie să treacă ființa noastră înainte de a ajunge la iluminare și la unirea tainică cu Dumnezeu. Dar nu se poate face o separație netă între virtuți și activitatea orientată asupra naturii. Semenului nostru trebuie să-i dovedim dragostea și prin munca noastră pentru el, nu numai prin cuvinte. Nu-i poți face un dar, o milostenie, nu-l poți ajuta, fără o activitate productivă asupra naturii. Iar pe noi înșine, de asemenea, nu ne putem forma complet și nu ne putem forma armonic dacă n-am participat măcar la o activitate fizică orientată asupra naturii; și prin aceasta dobîndim anumite virtuți de răbdare, de disciplinare, de abnegație.

Blondel face distincție între trei tipuri de activitate: ποεῖν, tipul elementar al acțiunii umane, care constă în a face ceva dintr-o materie; πράττειν, acțiunea prin care «facem omul», exprimăm în natura noastră profundă aspirațiunile noastre esențial umane, modelînd membrele noastre, aptitudinile noastre, formînd caracterul nostru; și θεωρεῖν, contemplația, în care lipsește orice materie pasivă,

36. *Una sută capete teologice și practice*, cap. 96; Filoc. rom. VI, p. 94.

orice interes, orice scop util, avînd tocmai de aceea eficacitatea cea mai mare în perfecţionarea energiilor noastre spirituale.

Dar o separare netă între aceste activităţi nu are nicicînd loc. În lucrarea asupra naturii, omul se şi exercită în anumite virtuţi, îşi formează caracterul şi, indirect, urmăreşte un serviciu în favorul semenilor. De aceea, nevoinţele duhovniceşti nu au nesocotit niciodată lucrul mîinilor ca mijloc de purificare şi de călăuzire a omului credincios spre desăvîrşire. Şi credem că astăzi, cînd civilizaţia tehnică a adus o mare varietate de activităţi noi în legătură cu natura, nimic nu ar împiedica pe omul credincios să-şi urmărească desăvîrşirea chiar dacă exercită o meserie în legătură cu maşina.

Drumul spre desăvîrşirea creştină nu exclude nici un fel de muncă, dar cere ca prin fiecare să se urmărească dobîndirea virtuţilor. Nimeni nu trebuie să-şi închipuie că munca pe care o face este scop în sine, ci ea are menirea să-i înfrumuseţeze firea cu virtuţile răbdării, ale înfrînării, ale dragostei de semeni, ale credinţei în Dumnezeu şi, pe rînd, să-i deschidă ochii asupra rînduielilor înţelepte aşezate de Dumnezeu în toate. Prin aceasta, nu se lasă purtat de o curgere întîmplătoare a vieţii în timp, ci se străduieşte să-i cîrmuiască dezvoltarea spre adevăratele ei ţinte. Scopul ultim al muncii şi al participării la viaţa lumii nu este atît desfăşurarea naturii cît dezvoltarea normală a latenţelor din om şi din semenii lui. Chiar în răbdarea necazurilor, care este unul din cele mai importante mijloace ale nevoinţelor creştine, avem nu o fugă de viaţa lumii, ci o persistare în ea. Iar grija de formarea proprie şi a semenilor, prin împodobirea cu virtuţi, nu înseamnă o neparticipare la viaţa lumii, ci cea mai deplină colaborare, dacă omul este o parte din omenire, iar formarea lui e ultima ţintă a creaţiei.

Dar chiar insul ajuns pe culmile trăirii duhovniceşti, cînd lucrul principal pentru el nu mai este activitatea externă, ci contemplaţia, exercită o influenţă, asupra dezvoltării lumii, prin atracţia şi puterea ce o exercită asupra semenilor, ca aceştia să devină — prin aceeaşi împlinire a poruncilor, prin aceeaşi lucrare virtuoasă — ca el. El imită pe Dumnezeu care, deşi neschimbabil, nu opreşte prin această neschimbabilitate dinamismul creaţiei — ci, prin impulsul şi atracţia necurmată, exercitate asupra ei, îl susţine, dîndu-i ca ţintă ideală perfecţiunea Sa supremă, care tocmai de aceea este neschimbabilă. Ajuns la culmea desăvîrşirii el exercită asupra semenilor un impuls şi o atracţie, care-i fac să se străduiască pentru a ajunge la ţinta ideală. Căci cea mai înaltă dintre virtuţile pentru care luptă omul duhovnicesc este

iubirea. În iubire este și cunoaștere. Iar iubirea de Dumnezeu nu poate fi despărțită de iubirea de oameni.

Adevărată bărbăție și adevărată inițiativă pune în viața sa nu acela care crede că este purtat fără libertate de un flux indefinit al lumii, fără nici o direcție, ci acela care cunoaște direcția și ținta desăvîrșirii vieții sale și a lumii și știe că prin libertatea sa poate contribui la direcționarea normală a acestei desfășurări, ce înaintează spre iubire, și este deci răspunzător de forma spirituală pe care o imprimă vieții sale.

4. SFÎNTA TREIME — BAZA SPIRITUALITĂȚII CREȘTINE

Spiritualitatea creștină, avînd ca țintă îndumnezeirea omului și unirea lui cu Dumnezeu, fără confundarea în El, are ca bază convingerea în existența unui Dumnezeu personal, Care este sursă supremă a iubirii iradiante, și Care, prețuind pe om, nu vrea confundarea lui cu Sine, ci menținerea și ridicarea lui într-un dialog etern al iubirii.

O astfel de spiritualitate nu poate avea loc acolo unde se afirmă un progres evolutiv al omului în legătură cu o divinitate concepută ca esență impersonală. Acest progres nu poate avea alt rezultat decît pierderea omului în divinitatea impersonală.

Dar Dumnezeul personal, și deci, sursă supremă a iubirii, nu poate fi conceput ca persoană singulară, ci ca o comunitate de Persoane în desăvîrșită unitate. Iată pentru ce învățătura creștină despre o treime de Persoane într-o unitate de ființă e singura care poate constitui baza unei spiritualități desăvîrșite a omului, înțeleasă ca o comuniune deplină cu Dumnezeu în iubire, fără pierderea lui în ea.

Un teolog catolic, Georg Koepgen, a pus cel mai bine în relief baza trinitară a spiritualității creștine, iar odată cu aceasta, și faptul că această spiritualitate a fost păstrată cel mai bine în Biserica răsăriteană, pentru că aceasta singură a păstrat în modul cel mai nealterat învățătura biblică despre Sfînta Treime și locul central al acesteia în evlavia creștină. El constată că, în religiile în care se accentuează în mod unilateral monoteismul nu e loc pentru o astfel de spiritualitate; iar în cele cu tendință panteistă, chiar dacă divinitatea se manifestă într-o pluralitate de zei ca expresii ale forțelor naturii, are loc o falsă spiritualitate, sau o iluzorie desăvîrșire, adică una care duce în fond la topirea omului în așa-zisa divinitate.

Pe de altă parte, desăvîrșirea spirituală personală a omului, prin unirea veșnic neconfundată cu Dumnezeu nu poate avea loc decît acolo unde se crede într-o eshatologie eternă a omului, în unirea fe-

ricită a lui cu Dumnezeu. Dar o astfel de eshatologie este urmarea firească a Dumnezeului trinitar.

Însă unirea omului cu Dumnezeu pentru eternitate e garantată şi mijlocită numai acolo unde Una din Persoanele dumnezeieşti S-a întrupat ca om pentru eternitate, manifestînd în aceasta iubirea eternă a lui Dumnezeu pentru omul ca om. Koepgen consideră că Ortodoxia a menţinut spiritualitatea proprie creştinismului revelat în Hristos prin faptul că a păstrat taina comunităţii treimice a Persoanelor în Dumnezeu neslăbită de o filozofie raţionalistă care, accentuînd mai mult unitatea lui Dumnezeu, a pus în relief mai mult esenţa Lui. Noi am putea adăuga că tocmai din această accentuare raţională a esenţei celei unice a lui Dumnezeu, care încearcă să evite îmbinarea ei paradoxală cu treimea Persoanelor, a rezultat şi doctrina «Filioque», a purcederii Duhului din ceea ce au comun Tatăl şi Fiul, adică din esenţa divină, considerînd astfel esenţa drept cauză a Persoanei, ceea ce duce în fond la un dumnezeu impersonal, adică panteist.

Dar să dăm cuvîntul lui Koepgen :

«Mistica, zice el, are totdeauna o singură ţintă : îndumnezeirea şi unirea omului cu Dumnezeu, fără confundarea omului în El. Iar aceasta nu se poate înţelege decît din ideea treimică despre Dumnezeu. În creştinism totul este orientat în mod necesar spre desăvîrşirea viitoare... S-a reproşat Bisericii că pe de o parte ea recunoaşte mistica, pe de alta o condamnă fără milă, în cazul în care ea trece graniţa spre panteism. Cum se poate recunoaşte însă mistica, dacă se respinge panteismul ? Iată răspunsul nostru : mistica creştină nu se bazează pe o predispoziţie a omului, care îl mînă să se confunde cu divinitatea într-o trăire panteistă a unirii cu ea, ci ea este actualizarea întrupării lui Dumnezeu în credincios... Între conceptul creştin despre Dumnezeu şi cel extra-creştin, există o deosebire fundamentală : creştinismul se bazează pe Dumnezeul treimic (deci ireductibil şi etern personal, sau comunitar personal, *n.n.*), nu pe un concept filozofic al unui spirit absolut (şi deci impersonal). Şi e demn de remarcat că şi teologia catolică lucrează aproape exclusiv cu conceptul filozofic despre Dumnezeu, prin care evită să se refere nemijlocit la Treime (a Persoanelor *n.n.*)».

Noi am zice că din această insuficientă distincţie între Dumnezeul viu şi ireductibil treimic, deci personal, al Noului Testament şi al sfinţilor părinţi răsăriteni, şi cel al teologiei scolastice impregnată de aristotelism, sau din confundarea celui din urmă cu cel al filozofiei în general panteiste, vine şi folosirea de către teologia scolastică a acelu-

iaşi nume de «mistică», exprimînd unirea creştinului cu Dumnezeu, termen care, folosit de panteismul filozofic, a dus şi la reproşurile ce se aduc acestei noţiuni de către teologii protestanţi.

Ortodoxia a preferat, cu deosebire în perioada sfinţilor părinţi şi în scrisul marilor trăitori ai unirii cu Dumnezeu, să folosească termenii de «viaţă în Hristos», de «viaţă în Duh», de «viaţă duhovnicească», de «viaţă în Dumnezeu», pentru viaţa creştinului în unire cu Dumnezeu, indiferent pe ce treaptă s-ar afla această trăire. Ea a urmat în această privinţă exemplul sfîntului apostol Pavel (Gal. 3, 28; 3, 20; II Cor. 4, 11; I Cor. 7, 8; I Cor. 6, 19; I Cor. 3, 16; I Cor. 2, 12; Rom. 8, 15; 8, 9—10; Ef. 3, 16, 17; Col. 3, 3; In 14, 23; I In 3, 24 etc.).

Dar Koepgen continuă: «Dumnezeu şi divinitatea nu sînt acelaşi lucru. Cînd misticul (omul duhovnicesc, *n.n.)* vorbeşte de Dumnezeu, el nu înţelege o divinitate metafizică *(ens a se)*, ci gîndeşte la Dumnezeul treimic, Care S-a unit într-un mod cu totul neînţeles cu omul şi a mîntuit pe oameni».

Dacă creştinismul are la baza sa credinţa în Sfînta Treime, spiritualitatea face parte din însăşi fiinţa lui: «Mistica (viaţa în legătură cu Dumnezeu, viaţa care are în sine pe Dumnezeu, în diferite grade, am zice noi) nu e un apendice anexat ulterior creştinismului, care s-ar oferi ca o nouă posibilitate unor suflete special înzestrate; ea ţine de însuşi actul credinţei» (care e un act de intrare în legătură cu Dumnezeu, dar care poate fi dezvoltată prin purificarea de patimi, am zice noi).

Datorită conceptului său filozofic raţional despre Dumnezeu, care introduce o distanţă între Dumnezeu şi om, «raportul teologiei catolice cu mistica (cu spiritualitatea, am zice noi) este foarte neclar».

Învăţătura ortodoxă, însă, rămîne fidelă Noului Testament: nu raţionalizează taina lui Dumnezeu cel în Treime, ci bazîndu-se pe experierea lui Dumnezeu care ni Se comunică din iubire, în Duhul, prin energiile necreate, nu ţine pe Dumnezeu nici distant de noi, ca religiile raţionalist monoteiste (iudaismul şi mahomedanismul), nici nu ne duce la contopirea cu El, ca în religiile şi filozofiile panteiste, care cunosc ca unică realitate o esenţă de un fel sau altul.

Ca exemplu de falsă sau amăgitoare spiritualitate, sau mistică, proprie filozofiei panteiste, care nu promite fiinţei umane altceva decît contopirea în divinitatea impersonală, Koepgen dă următorul citat din Plotin: «El (misticul) nu vede doi, şi văzătorul (contemplativul) nu distinge doi, nici nu îşi reprezintă doi, ci el devine un altul şi nu mai

este el însuşi; şi el ajungînd acolo nu-şi mai aparţine sieşi, ci aparţine aceluia şi este una cu el, punctul central unit cu punctul central» (A şasea eneadă IX, 10 urm.). Şi Koepgen comentează acest loc zicînd: «Plotin ne arată aci esenţa misticei neoplatonice, al cărei fundament este de necontestat, întrucît esenţa lui Dumnezeu e cugetată ca pură idee şi e pusă pe acelaşi plan cu categoriile spiritului uman şi în relaţie cu el».

Apoi Koepgen dă un citat din sfîntul Simeon Noul Teolog, care menţine pe omul duhovnicesc necontopit în actul vederii (contemplării) Sfintei Treimi: «Ce buze ar putea descrie ce s-a petrecut cu mine şi ce se petrece în fiecare zi? Ba chiar noaptea şi în mijlocul întunericului văd, cutremurat, pe Hristos deschizîndu-mi cerul şi privesc cum El însuşi mă priveşte de acolo şi mă vede aci jos împreună cu Tatăl şi cu Duhul în de trei ori sfînta lumină. Căci una este această lumină şi totuşi se află în Trei. Şi lumina este una şi aceeaşi şi totuşi în trei chipuri, deşi e numai una. Şi ea luminează sufletul meu mai strălucitor ca soarele şi inundă duhul meu acoperit de întunecimi... Şi s-a petrecut această minune cu atît mai uimitoare, cu cît a deschis ochiul meu şi mă ajută să văd, şi ceea ce a văzut este El însuşi. Căci lumina aceasta dă celor ce privesc să se cunoască pe ei înşişi în lumină şi cei ce văd în lumină Îl văd iarăşi pe El. Căci ei văd lumina Duhului şi întrucît Îl văd pe El, văd pe Fiul. Iar cine s-a făcut vrednic să vadă pe Fiul, vede şi pe Tatăl» [36 a].

În opoziţie cu sfîntul Simeon, Koepgen arată cum revenirea Occidentului creştin la conceperea raţionalistă a lui Dumnezeu, slăbind accentul pus pe Sfînta Treime, deci pe caracterul personalist-comunitar al lui Dumnezeu, l-a dus la reînnoirea falsei mistici, a confundării contemplativului cu divinitatea impersonală. «În sfîntul Simeon, zice Koepgen, avem cazul unei mistici (sau spiritualităţi, — am zice noi) explicit trinitare. Dimpotrivă, mistica occidentală, sub influenţa neoplatonismului, a aruncat, cel puţin în exprimare, pe ultimul plan, mistica (spiritualitatea) trinitară. Simeon este un mistic (om duhovnicesc, *n.n.)* trinitar, pentru că el stă în tradiţia Bisericii răsăritene».

Teologia mistică occidentală, spre paguba ei, a trecut aproape în întregime cu vederea legăturile ei cu această tradiţie şi a văzut în Eckhart sau în mistica spaniolă punctul culminant al cugetării mistice în general. Gîndul la Sfînta Treime trece aci pe ultimul plan. Cînd Eckhart zice: «Dacă voiesc să cunosc pe Dumnezeu fără mijlocire, trebuie

36 a. Prefaţa la prima ediţie a cărţii lui Koepgen, *Die Gnosis des Christentums*, Salzburg, 1939.

ca eu să devin El şi El să devină eu» (Predigten. Ausgabe von Büttner, Iena 1934, p. 39), influenţa lui Plotin este de necontestat.

«În ce constă, se întreabă din nou Koepgen, deosebirea între mistica lui Eckhart şi cea a lui Simeon? Pentru Eckhart, Treimea există ca unitate a Persoanelor; el vede numai un lucru: divinitatea. Dimpotrivă, Simeon vede Persoanele în diferenţierea Lor. El vede pe Tatăl, în primul rînd ca Tată, şi pe Fiul, ca Fiu. În aceasta constă marea deosebire între mistica (viaţa duhovnicească) răsăriteană şi mistica apuseană. Mistica apuseană este sub influenţa lui Plotin, rămînînd monoteistă în sensul strîmt; ea vede de fapt Treimea, dar numai ca unitate a persoanelor în Dumnezeire. Chiar mistica noastră catolică modernă preocupată de Hristos vorbeşte, precum se ştie, aproape numai de «Mîntuitorul divin», ceea ce înseamnă că ea vede în Hristos numai pe Dumnezeu în dumnezeirea Lui. Biserica de la început — şi cu ea, Simeon — vedea, dimpotrivă, în Hristos ceva mai mult : vedea în El pe «Fiul»... Noi ne-am închis pentru un fapt care era decisiv pentru Biserica de la început şi prin care se deosebea de monoteismul iudaic : am pierdut simţul pentru viaţa trinitară a lui Dumnezeu, pentru reciproca întrepătrundere şi pentru referirea persoanelor dumnezeieşti una la alta. Pentru Vechiul Testament Dumnezeu era în orice caz măcar Jahvé, Domnul oştirilor, Stăpînul atotputernic. Pentru noi, dimpotrivă, Dumnezeu a devenit aproape numai un concept spiritual gol de conţinut». «Cine vrea să încadreze problema divină în planul rigid al unei doctrine a categoriilor sfîrşeşte la urma urmelor în panteism» (Căci acela preface pe Dumnezeu într-o esenţă, iar esenţa fiind supusă unor legi cunoscute de noi nu se mai deosebeşte de esenţa generală a unei unice realităţi, *n.n.).* «Dogma Treimii se află însă în afara formelor categoriale ale gîndirii, depăşindu-le într-o atitudine şi cunoaştere a credinţei», care se deschide tainei realităţii, mai presus de orice logică simplificatoare. «De aceea misticul trinitar (omul duhovnicesc care crede în Sfînta Treime şi se află în relaţie vie, personală cu Ea, *n.n.)* se află şi el în afara pericolului de a cădea în panteism. Dogma Treimii însăşi ridică pe gînditor într-o altă ordine spirituală, care îl păzeşte de la început de această concepţie panteistă» [36b]. Dogma Treimii ridică pe credincios în legătura vie cu comunitatea tripersonală divină, menţinîndu-l chiar prin aceasta şi pe el ca persoană neconfundată în divinitate, dar întărită şi păstrată pe veci, prin iubire, în caracterul ei de persoană.

Dar există şi o altă alternativă pentru mistica occidentală, lipsită de relaţia vie cu Persoanele Sfintei Treimi. Întemeindu-se pe argumente

---

36 b. *Ibidem.*

mai mult raționale — zice în aceleași pagini Koepgen — deci pe considerații de la distanță, că Dumnezeu trebuie să fie un Dumnezeu iubitor și deci că trebuie să fie, la rîndul Său, iubit, ea devine o trăire închisă în subiectivitate, un sentimentalism neancorat în experiența nemijlocită a lui Dumnezeu. La aceasta duce absența, în teologia occidentală, a doctrinei energiilor necreate ce vin în noi, absență care stă în legătură cu conceperea lui Dumnezeu mai mult ca esență decît ca comuniune iubitoare de Persoane.

Georg Koepgen nu se sfiește să vadă începutul deplin sistematizat al acestei înțelegeri folozofice, nebiblice, esențialiste și impersonale sau netrinitare a lui Dumnezeu, chiar la Toma d'Aquino care, potrivit afirmațiilor autorului, «a suferit o profundă prăbușire la sfîrșitul vieții sale, datorită faptului că tot ce scrisese mai înainte i-a apărut ca nesatisfăcător. Poate va veni o zi — și noi am dori să o vedem cît mai curînd — cînd teologia va lua tot așa de mult în serios acest eveniment din viața Aquinatului, ca orice altceva din ea. În orice caz aceasta ar contribui în mod esențial să aducă acea cutremurare în activitatea științific-teologică, care se leagă de cele mai bune tradiții ale unui Pavel, Augustin, Pascal sau Newman» [36 c].

Pentru această schimbare, Koepgen socotește necesară întoarcerea la o cunoaștere a lui Dumnezeu bazată nu pe legile unei rațiuni deductive, ci pe experierea reală a Lui, sau a puterii Lui lucrătoare în noi. În aceasta constă «gnoza» creștină, deosebită de «gnosticismul» păgîn, care e în fond panteist și nu cunoaște prin experiere pe Dumnezeu cel transcendent, Care vine în noi prin harul iubirii Lui.

«Gîndirea noastră de azi s-a obișnuit așa de mult să identifice «logica» cu «rațiunea», încît ea judecă corectitudinea oricărei gîndiri după măsura în care ea corespunde cu legile «logicii». În realitate însă, logica presupune doctrina despre idei a lui Platon, sau unitatea conceptului lui Aristotel. Pentru această doctrină a ideilor nu e însă loc în Biblie, căci aici toată gîndirea e preocupată nu de idei, ci de persoană; e existențială» [36d]. Iar persoana este infinit mai mult decît ideile, prin caracterul ei indefinibil, viu, pasionant, mereu nou și însetat de o relație vie și iubitoare cu alte persoane. Numai persoana mă încălzește cu adevărat. Ideile sînt numai niște produse parțiale ale persoanei, mijloace de comunicare nedepline între persoane. Iar însetarea persoanei după relații nesfîrșite cu alte persoane implică atît veșnicia persoanelor, cît și sursa acestei veșnicii a lor într-o comunitate supremă de persoane.

---

36 c și 36 d. Ibidem.

Am putea sistematiza, completa şi adînci cele spuse de Koepgen în următoarele:

1) Numai o comunitate desăvîrşită de persoane supreme poate hrăni, cu iubirea ei nesfîrşită şi perfectă, setea noastră de iubire faţă de ea şi între noi. Hrănirea aceasta nu poate fi numai gîndită, ci şi trăită. Căci iubirea nu se mulţumeşte să fie numai gîndită, ci e dornică să se dăruiască, să primească şi să fie primită. Un dumnezeu monoteist în sens strîmt trebuie considerat ca închis şi satisfăcut în sine, fapt care ar corespunde cu o perfecţiune, pe care însă noi nu o putem înţelege, odată ce e lipsită de iubire. O esenţă panteistă se revarsă, sau se dezvoltă în alte şi alte forme, în mod involuntar; mai exact, nu se revarsă şi nu se dezvoltă propriu-zis, pentru că nu poate ieşi din sine, sau din formele ce ţin esenţial, monoton şi involuntar de ea însăşi. În concepţia panteistă, persoanele, dacă apar şi ele, nu au valoare supremă şi netrecătoare. Deci nici iubirea dintre ele. Esenţa, fiind în ea însăşi lipsită de iubire, odată ce iubirea înseamnă dăruirea conştientă şi voluntară între persoane, sau dăruirea de sine a cuiva, altcuiva, din veci, n-ar putea să producă iubirea cîndva ulterior, deci, nici persoanele. Iubirea neîncepută, eternă, presupune că Dumnezeu este o unitate desăvîrşită a fiinţei divine, dar în acelaşi timp este Treime de Persoane, din aceeaşi eternitate. Iar, ca iubire desăvîrşită, Treimea dumnezeiască Se poate dărui şi altor persoane; însă numai dacă voieşte. Ea nu e silită să Se reverse în părute şi trecătoare alterităţi, care nici n-ar avea de altfel rost, lipsite fiind de o valoare reală şi netrecătoare. Dar pentru revărsarea Ei liberă înfiinţează alte persoane, nu infinite în esenţă, căci aceasta ar însemna infinita Sa revărsare sub forma acelor persoane; dar în alt fel, Ea le poate împărtăşi treptat din infinitatea vieţii şi iubirii Sale, îndumnezeindu-le. Iar aceasta nu o poate face decît unindu-le real cu Sine prin iubire, făcîndu-le să experieze în mod real iubirea Lui. Numai aşa se manifestă o libertate şi o iubire în existenţă, fără de care totul apare fără nici o noimă. Iubirea din comunitatea supremă îşi produce astfel o nouă formă a manifestării Sale. Deci, pe de o parte, nu e totul una în existenţă, dar nu sînt nici despărţiri de netrecut în ea.

Persoanele create şi deci finite se pot bucura de infinitatea iubirii şi vieţii dumnezeieşti, sau de unica şi suprema sursă a vieţii şi iubirii, adică de infinitatea acelei surse, într-un progres infinit al lor în îndumnezeire, fără de care existenţa şi năzuinţa lor nesfîrşită nu ar avea rost. Ele devin părtaşe la acea viaţă şi iubire infinită în mod treptat, datorită faptului că infinitatea iubirii şi vieţii divine li se comunică

respectîndu-se libertatea ambelor părţi, ceea ce face ca fiinţele finite să poată aduce şi ele contribuţia unui efort propriu la creşterea lor, ca această creştere să fie o creştere reală.

2) De aceea, Treimea iradiantă prin iubirea ce-I este proprie nu poate fi trăită şi cugetată fără energiile Ei necreate în grade mereu sporite. Iubirea se caracterizează prin acest paradox: pe de o parte uneşte subiectele ce se iubesc, pe de alta nu le confundă. Iubirea duce un subiect spre altul, fără să le confunde, căci în acest caz iubirea ar înceta. Ea ar ucide persoanele ce se iubesc, nu le-ar asigura existenţa netrecătoare. Paradoxul acesta nu se poate explica altfel decît prin iradierea iubirii, ca energie ce se comunică de la o persoană la alta, fără ca ele să se epuizeze în această comunicare. Iubirea nesfîrşită şi necreată a sursei necreate de iubire, nu se poate comunica decît ca energie necreată. Dar în comunitatea eternă şi desăvîrşită a iubirii, subiectele îşi comunică fiinţa însăşi, fără ca ele însele să se confunde. Aceasta arată că subiectele sînt pe planul suprem tot aşa de valoroase şi de indestructibile ca şi fiinţa lor. Numai aşa iubirea lor e cu adevărat desăvîrşită. O fiinţă eternă care ar da naştere ulterior unor persoane ar reduce valoarea persoanelor şi le-ar acorda o existenţă trecătoare, iar aceasta ar face din iubirea însăşi ceva de un plan secundar, ceva supus unor legi de evoluţie ce-i sînt superioare. Pe de altă parte, nişte persoane existînd etern, fără o unitate de fiinţă, ar supune iarăşi iubirea unei evoluţii, deci i-ar da un rol de al doilea plan, ceea ce ar face din nou persoanele fără un rost suprem.

Pe planul suprem, dumnezeiesc, deosebirea între fiinţă şi energie e depăşită într-un mod neînţeles de noi. Însăşi fiinţa e energie, fără a înceta să fie fiinţă inepuizabilă. Fiinţa însăşi e o energie comunicantă. Dar e comunicantă pentru că ea este a Persoanelor supreme. Persoanele Îşi comunică fiinţa ca pe o energie; Îşi comunică toată fiinţa, toată fiind o energie ce se comunică de la Persoană la Persoană. Iubirea Lor fiind desăvîrşită, fiinţa Lor iradiază întreagă de la Una la Alta. Noi nu putem trăi, în energia ce ni se comunică de la Dumnezeu, toată fiinţa divină. Ea e inepuizabilă. Însăşi energia ce ni se comunică din acea sursă, fiind dintr-o sursă infinită, este dintr-un plan transcendent nouă, fiinţe aduse la existenţă în timp, printr-un act creator al lui Dumnezeu, deci fiinţe finite.

3) Dar comunitatea treimică a Persoanelor dumnezeieşti, structură dinamică a iubirii nesfîrşite, nu e o iubire uniformă a celor trei Persoane între Ele, ci o iubire de Tată, de Fiu şi o comunicare ipostaziată între Ele, în Persoana Duhului Sfînt. Iubirea nu e uniformă. Dacă n-aş

avea pe celălalt ca un altfel decît mine, dacă nu mi-ar da o iubire altfel decît a mea, nu m-ar interesa prea mult. Fără aceste calificări deosebite, iubirea divină, deşi infinită, ar avea ea însăşi ceva monoton în ea. Afecţiunea unui Tată desăvîrşit faţă de un Fiu desăvîrşit e altceva decît o afecţiune pur şi simplu între persoană şi persoană în general. Nu există afecţiune monotonă şi uniformă, pentru că persoanele însele nu sînt uniforme. Tatăl iubeşte pe Fiul cu o simţire părintească infinită, mîngîindu-L cu sensibilitatea nesfîrşită a unui Tată desăvîrşit. Iar Fiul răspunde acestei iubiri părinteşti cu simţirea fiiască a celui ce se simte mîngîiat de Tatăl desăvîrşit. Nici nu ştim dacă două iubiri uniforme ar mai fi iubiri. Însă sensibilitatea Tatălui faţă de Fiul ia chipul ipostatic mîngîietor al Duhului Sfînt. Tatăl Se bucură împreună cu Duhul, de Fiul. Dar această mîngîiere ipostatică a Tatălui, îndreaptată spre Fiul, face şi pe Fiul să răspundă cu o simţire intensificată a iubirii Tatălui faţă de El, fără ca sensibilitatea mîngîietore a Tatălui faţă de Fiul să devină proprie Fiului, căci în acest caz ar simţi şi El o iubire paternă faţă de Tatăl, confundîndu-L cu El. El răspunde cu sensibilitatea Lui filială, provocată şi de Duhul Sfînt, dar fără ca sensibilitatea Lui filială să se confunde cu sensibilitatea paternă, sau să ia forma unui al patrulea ipostas, căci aceasta ar deschide seria unei înmulţiri la infinit a Ipostasurilor dumnezeieşti.

4) Dumnezeu, vrînd să întindă treptat darul iubirii Sale infinite la alt ordin de subiecte conştiente, şi anume create, vrea să întindă această iubire în forma ei paternă, ca faţă de alţi fii, uniţi cu Fiul Său. De aceea, după crearea omului, voieşte ca Fiul Său să Se facă om, pentru ca iubirea Sa faţă de Fiul Său, devenit om, să fie o iubire care se îndreaptă spre orice faţă omenească, asemenea celei a Fiului Său. În Fiul întrupat toţi sîntem înfiaţi de Tatăl. Propriu-zis, chiar prin creaţie, Dumnezeu a făcut pe om ca pe un chip al Fiului Său, sau ca Fiul Său să Se poată face şi om. Dumnezeu Tatăl ne iubeşte în Fiul Său pe toţi, pentru că Fiul S-a făcut Fratele nostru. Dumnezeu Fiul ne arată astfel şi El dragostea Sa de Frate suprem. E o nouă formă a dragostei lui Dumnezeu faţă de noi. Dar dragostea Fiului faţă de noi nu e despărţită de dragostea Tatălui faţă de noi, ci în dragostea Lui de Frate face să se reverse dragostea Tatălui peste noi, sau şi dragostea Lui faţă de Tatăl, în noi. Tatăl primeşte în noi alţi fii iubitori şi iubiţi pentru că Fiul Său S-a făcut Fratele iubitor al nostru.

Însă odată cu dragostea Tatălui faţă de noi şi cu dragostea noastră faţă de Tatăl în Hristos, se revarsă peste noi dragostea paternă în forma Duhului Sfînt revărsat peste Fiul Său, iar noi răspundem

acestei iubiri a Tatălui, provocaţi de aceeaşi sensibilitate mîngîietoare a Duhului, împreună cu Fiul.

Dacă nu S-ar fi întrupat Fiul ca om, nu s-ar revărsa în noi dragostea Tatălui, care din Hristos ca om trece şi la noi. Prin Fiul întrupat iradiază în umanitate şi în lume Duhul Sfînt, ca dragoste a lui Dumnezeu faţă de noi şi a noastră faţă de Dumnezeu.

Duhul aduce în creaţiune viaţa şi iubirea intertreimică, ridică creaţiunea în planul iubirii intertreimice şi al îndumnezeirii. Epicleza Duhului Sfînt în Euharistie, spune Koepgen, nu are numai scopul să prefacă exterior pîinea şi vinul în trupul şi sîngele Domnului, ci să introducă viaţa dumnezeiască în creaţiune. «Biserica răsăriteană nu vede conceptualul, ci procesul însuşi, realitatea religioasă. Ce este pentru ea Euharistia? Prefacerea pîinii şi vinului în trupul şi sîngele lui Hristos? Desigur este şi aceasta, dar pe planul din faţă se află pentru ea nu prefacerea, ci îndumnezeirea creaturii. În adîncurile Duhului se săvîrşeşte unirea între Dumnezeu şi lume. Sacramentul este punctul în care se săvîrşeşte pătrunderea celeilalte lumi, în cea a noastră de aici. Iar aceasta este opera Sfîntului Duh» (p. 241). De aceea cheamă Biserica, în toate slujbele ei de sfinţire, pe Duhul Sfînt. Prin Duhul Sfînt noi sîntem ridicaţi în lumea dumnezeiască, sau lumea dumnezeiască pătrunde în noi. Aceasta ne preschimbă, cu aceasta începe lucrarea îndumnezeirii noastre. În aceasta constă spiritualitatea ortodoxă, sau viaţa noastră duhovnicească.

5. CARACTERUL HRISTOLOGIC — PNEVMATOLOGIC — BISERICESC AL SPIRITUALITĂŢII ORTODOXE

Ceea ce deosebeşte esenţial spiritualitatea creştină de orice altă spiritualitate este, în afară de faptul că ea nu afirmă identificarea omului cu dumnezeirea sau cu esenţa totală, caracterul ei hristologic. Suişul creştinilor spre Dumnezeu are, adică, nu numai de normă, ci şi de cale pe Iisus Hristos, conform cu declaraţia Acestuia: «Eu sînt calea...» [37]. Nimeni nu poate înainta spre unirea tainică cu Dumnezeu, păşind pe o altă cale decît Hristos (= Calea), şi nimeni în această unire nu poate ajunge dincolo de Hristos. Iar legătura noastră cu Hristos se realizează şi se întăreşte prin Duhul cel Sfînt al Lui.

Creştinismul crede că orice altă unire cu dumnezeirea, deci aceea care nu se realizează prin Hristos şi în Hristos, este o iluzie. Căci Iisus Hristos este singurul «Mijlocitor», pe care l-a dat Dumnezeu oamenilor, ca scară spre Sine. «Printr-Însul a binevoit să le împace

37. *In*, 14, 6.

toate cu Sine, fie cele de pe pămînt, fie cele din Ceruri, făcînd pace printr-Însul, prin sîngele Crucii Lui»[38]. «Căci printr-Însul avem și unii și alții apropiere către Tatăl»[39].

Iisus Hristos este puntea întinsă de la Dumnezeu pînă pe tărîmul umanității noastre, prin ipostasul Său cel unul, care întrunește și natura dumnezeiască și pe cea omenească.

Chiar făcînd abstracție de întrupare, Fiul lui Dumnezeu este Cel «întru care sînt așezate toate», pentru că «într-Însul au fost făcute toate»[40]. El nu este numai Acela în care Tatăl Își privește strălucirea proprie, ci și Acela în care creațiunea poate contempla slava Tatălui. Avînd un rost etern revelațional, Fiul a fost orînduit ca, și în raport cu lumea, El să fie revelațiunea Treimii. Cînd Dumnezeu a întreprins scoaterea lumii din nimic la existență, Fiului I-a revenit rolul de a sta cu ea în contactul cel mai imediat. Adîncurile de absolută transcendență ale dumnezeirii, de care lumea n-ar putea lua nici un fel de cunoștință că există, prin Fiul i se fac oarecum cunoștibile. Prin Fiul Său, Dumnezeu este pentru lume în general un glas ce răsună în fire, un semn doveditor al existenței Lui, adică «Cuvînt», și tot prin Fiul, Dumnezeu îi este lumii oarecum «Rațiune», adică realitate pînă la un anumit loc inteligibilă, sau cauză prin care lumea se ordonează, se explică și își explică toate. De aceea, lumea a fost făcută prin Fiul și capabilă de a primi relația cu Fiul. Fiul este reflexul de lumină al Tatălui în lume, prin «rațiunile» sau prin sensurile și rosturile ce sălășluiesc în toate lucrurile, fără de care lumea ar fi scufundată în cel mai descurajator întuneric și nonsens. Chiar suișul imperfect, unilateral și nemîntuitor la Dumnezeu, prin rațiunea noastră atinsă de boala păcatului, este tot numai o suire prin Fiul și în Fiul ca Rațiune supremă a tuturor lucrurilor și ca ultima pe care o putem întrucîtva sesiza din Dumnezeu.

Dar Dumnezeu a făcut prin întruparea acestui «Cuvînt», a acestei «Rațiuni» ale Sale, un pas și mai departe în ieșirea Sa din transcendență și în apropierea de noi. El ni S-a făcut în Iisus Hristos «glas» de iubire, răsunînd de toată afecțiunea familiară nouă, a unei ființe omenești. Dar aceasta înseamnă că omul însuși a fost făcut capabil să se facă mediu prin care ni Se comunică Fiul lui Dumnezeu. El este acum într-o apropiere maximă de noi și într-o legătură ontologică, ceea ce face ca în tot drumul ce-l suim spre Dumnezeu să nu fim singuri, ci cu El și în El. Dar faptul acesta obiectiv este coroborat cu

38. *Col. 1*, 20.
39. *Ef.* 2, 18.
40. *Col. 1*, 16—17.

faptul subiectiv, manifestat în conştiinţa trezită prin Duhul Sfînt, că acest urcuş nu-l facem cu puterile noastre individuale, ca pe o întreprindere prin care avem să cucerim divinitatea ce ne stă în faţă, pasivă şi impersonală. Ca creştini, avem, începînd de pe treapta cea mai de jos a stării noastre spirituale, conştiinţa sensibilizată de Duhul că în această deprindere ostenitoare şi îndelungată ne aflăm necontenit într-o legătură cu Iisus Hristos, Care ne stă şi alăturea, susţinînd mersul nostru, dar şi în faţă ca model, chemîndu-ne spre Sine şi spre o comuniune mai deplină cu El, aşa cum un prieten, mai bun ca tine în toate privinţele, îţi este şi alăturea pe drumul ce-l faci spre desăvîrşirea morală, dar şi mai sus ca tine, mereu atrăgîndu-te. Unde nu este Iisus Hristos, acolo unde dumnezeirea este socotită o transcendenţă absolută, ea nu poate nici avea în ochii aderenţilor o faţă personală; ea este concepută după natura forţelor ascunse, de care se încearcă o apropiere pe căi oculte, ţinînd numai de uman, acea forţă neavînd o iniţiativă personală şi capacitatea de a da un ajutor iubitor, prin intrarea în comuniune personală.

Am spus că Iisus Hristos este de la început «Calea» pentru urcuşul spre Dumnezeu, chiar din faza nevoinţelor ascetice, cînd ni s-ar părea că sîntem avizaţi precumpănitor la noi înşine.

Adevărul acesta este susţinut de scrierile duhovniceşti ale Răsăritului ortodox prin afirmarea că Domnul ni Se dă întîi prin porunci. «Domnul este ascuns în poruncile Sale şi cei ce-L caută pe El Îl găsesc pe măsura împlinirii lor», spune sfîntul Marcu Ascetul[41]. Ideea aceasta o avusese întîi Origen, iar în cele din urmă o dezvoltă Maxim Mărturisitorul. Ea înseamnă că cel ce vrea să pornească spre Dumnezeu trebuie să se prindă întîi de funia poruncilor, pe care ne-o oferă Iisus Hristos. Dacă persoana lui Iisus, ca model de desăvîrşire, ni se prezintă ca o sinteză a poruncilor dumnezeieşti împlinite, lucrînd şi noi acele porunci ajungem la asemănarea şi la unirea cu El. Desigur înfăţişarea lui Iisus în porunci nu are atracţia pe care o are El în forma descoperită, personală, ca sinteză realizată a poruncilor, sau ca atunci cînd Îl vedem după ce am trecut peste faza împlinirii lor. El ne apare aspru cînd ni Se oferă prin porunci, sau cînd ne spune că singurul drum spre Sine este prin ele. Origen spunea: «Nu apare celor mulţi la fel ca celor ce pot să-I urmeze pe înălţimea muntelui. Pentru cei ce sînt încă jos, Cuvîntul nu are nici chip, nici frumuseţe... Iar pentru cei ce au luat putere să-I urmeze şi pe înălţimea muntelui,

41. *Despre legea duhovnicească*, cap. 190; *Filoc. rom.* I, p. 247; P.G. 65, col. 905—930.

are o formă mai dumnezeiască»[42]. Iar sfîntul Maxim Mărturisitorul înfățișează aceeași idee astfel: «Domnul nu apare tuturor la fel. Începătorilor le apare în chip de rob; celor ce pot urca pe muntele Schimbării la Față, în chipul «pe care l-a avut înainte de a fi lumea»[43]. Cea dintîi înfățișare ascunde adevărata Lui slavă. Ea este numai «simbol» al celeilalte. «Cea dintîi este pentru începători, a doua pentru desăvîrșiți. Cea dintîi este după asemănarea primei parusii, în literă și faptă; a doua este preînchipuirea celei de a doua parusii, în duh și cunoaștere»[44].

Dar, cum am mai remarcat, Domnul este ascuns în poruncile Sale și în strădania pentru dobîndirea virtuților, nu numai ca normă, ca model fărîmițat în principii de purtare, ci și ca putere personală ce lucrează în ele, căci numai o persoană superioară dă porunci. Poruncile, oricum, au și ele o atracție și cine și le pune la inimă simte privirea Lui ajutătoare ațintită mereu asupra sa, căci Domnul nu ne-a dat porunci numai odată pentru totdeauna, ci le dă în fiecare clipă. Deci în strădania insului pentru împlinirea lor, se află ajutorul Lui. «Cel ce se desăvîrșește în virtute și în răbdarea încercărilor are în sine lucrarea sau forța eficace a primei parusii; iar cel ce a ajuns la starea îngerească a gnozei are lucrătoare în el, lăuntric, nepătimirea celei de a doua parusii»[45].

Ba sfîntul Maxim merge pînă acolo, încît spune: «Ființa virtuții din fiecare este Cuvîntul cel unic al lui Dumnezeu, căci ființa tuturor virtuților este Însuși Domnul nostru Iisus Hristos»[46]. În poruncile ce le dă, vorbește El personal, conștiinței noastre.

Dacă prin porunci ni Se oferă Domnul, așa-zicînd din afară de noi, ascuns dar prezent în aceste trăsături analitice ale chipului Său, în virtuțile care arată încopcierea noastră de porunci și progresul în această sinteză vie dintre noi și ele, Domnul Se manifestă și din lăuntrul nostru. În porunci, privite în ele însele, Domnul Se ascunde ca putere personală atractivă; în strădania de a le lucra prin virtuți, ca putere personală activă. Căci Domnul este ascuns de la botez în sanctuarul cel mai din lăuntru al ființei noastre, îmboldindu-ne spre împlinirea poruncilor, prin ceea ce întipărim pe obrazul nostru spiritual,

---

42. *Contra Celsum 4, 16*, citat după H. U. von Balthasar, *Die gnostischen Centurien des Maximus Confessor*, Fr. i. Br. 1941, Herder, p. 43.
43. La Hans U. von Balthasar, *op. cit.*, p. 42.
44. Idem, *op. cit.*, p. 41.
45. *Ibidem.*
46. *Ambigua liber*, P.G. 91, 1081. Ideea că prin acțiune, descoperind rațiunile lucrurilor, descoperim pe Dumnezeu însuși o dezvoltă Blondel astfel: «Dieu, pour ainsi dire, visite Lui même son oeuvre, pénètre le domaine où il y a des ouvriers travaillants à la fois pour eux-mêmes et pour Lui» (ibidem, 201—204).

ca trăsături ale Domnului. Astfel, aceste trăsături se limpezesc treptat sub impulsul forței Lui poruncitoare ce lucrează din lăuntru în afară, care nu este decît Însuși Iisus Hristos, Cel sălășluit în adîncul nostru, nesesizat la început în mod vădit. Prezența lui Hristos ni se face astfel tot mai vădită în lăuntrul nostru, manifestîndu-se tot mai luminoasă și în comportarea noastră exterioară, în virtuțile noastre. Iată cum spune aceasta sfîntul Marcu Ascetul: «Templul acesta, adică locașul sfînt al trupului și al sufletului, are și el un loc în partea din lăuntru a catapeteazmei. Acolo a intrat Iisus ca înainte-mergător, locuind de la botez în noi»[47]. «Drept aceea, o, omule, care ai fost botezat în Hristos, dă numai lucrarea pentru care ai luat puterea și te pregătește ca să primești arătarea Celui ce locuiește întru tine»[48].

Dacă la început Hristos este, așa-zicînd, îngropat în porunci și în noi, pe măsură ce ne prindem de porunci, cu puterea Lui care este în noi, dobîndind din această colaborare virtuțile ca trăsături vii, care oglindesc chipul Domnului, Hristos Se ridică tot mai luminos de sub aceste văluri. De aceea Origen și sfîntul Maxim Mărturisitorul consideră drumul creștinului evlavios, de la lucrarea poruncilor la cunoaștere, ca un drum tainic al Domnului în noi, de la coborîrea pe pămînt în chipul smerit de rob, pînă la urcarea pe muntele Taborului, unde dumnezeirea s-a arătat în toată slava sa. Urcușul de la eforturile ascetice pînă la contemplarea tainică cu Hristos noi îl facem prin Hristos, spre Hristos. Nici un moment nu-l facem singuri, ieșiți din această «Cale» și tinzînd spre o altă țintă. Viața pămîntească a lui Hristos are astfel o permanentă actualitate, repetîndu-se cu fiecare din noi, așa cum un învățător parcurge, cu fiecare copil pe care-l crește, toate fazele învățăturii sale. Fiecare din noi este contemporan lui Hristos cu toată viața, sau mai bine zis, El Se face contemporan cu fiecare din noi și mai mult decît contemporan, părtaș intim la întreaga traiectorie a vieții noastre, întipărindu-Se spiritual în fiecare din noi.

Am spus că mai degrabă Hristos Se face contemporan cu noi, întrucît viața fiecăruia din noi își are unicitatea ei, pe care nu și-o pierde. Iisus participă la toate suferințele noastre ușurîndu-le, duce împreună cu noi lupta cu ispitele și cu păcatele noastre, Se străduiește împreună cu noi după virtute, scoate adevărata noastră fire de sub petele păcatului. Sfîntul Maxim spune: «Pînă la sfîrșitul lumii pătimește tainic pururea cu noi, pentru bunătatea Sa, potrivit (și proporțional) cu suferința aflătoare în fiecare»[49]. Noi știm că există o

47. *Despre Botez*, Filoc. rom. ed. I, vol. I, p. 287; P.G. 65, 985—1028.
48. *Op. cit.*, p. 294.
49. *Mystagogia*, P.G. 91, 713.

intercomunicare de la om la om; este un fapt, că pe măsura interesului ce și-l poartă, își trece unul altuia, în chip tainic, poverile, durerile și bucuriile; este fapt că unul poate să simtă toate stările celuilalt, primindu-l pe acela în sine, sau pătrunzînd el în acela. Dar dacă omul ajunge prin sensibilitatea dragostei să cunoască și să înțeleagă pe semenii săi, împovărîndu-se cu trăirea tuturor experiențelor lor, cu atît mai mult o poate face aceasta Iisus, Omul culminant, Omul desăvîrșit în dragostea față de semeni, Omul căruia curățenia desăvîrșită de păcat, deci de egoism și de nepăsare, îi dă o sensibilitate unică. El este aproape de toți, sesizează cu finețe supremă ceea ce este în toți, și participă generos și fără de păcat, la vibrațiile tuturor inimilor, la năzuințele lor bune și la luptele lor împotriva răului, fortificîndu-le.

El urmărește, zice tot sfîntul Maxim Mărturisitorul «în toate zilele pe toți cei ce se vor mîntui, pentru a-i cuceri» [49 b].

Pătrunderea lui Hristos în noi se face prin sfintele Taine; prin spălarea botezului, prin ungerea cu Sfîntul Mir și prin împărtășirea Lui de pe Sfînta Masă. «Prin mijlocirea acestor sfinte Taine, Hristos vine la noi, Își face sălaș în sufletul nostru, Se face una cu el și-l trezește la o viață nouă; odată ajuns în sufletul nostru, Hristos sugrumă păcatul din noi, ne dă din însăși viața Sa și din propria desăvîrșire» [50].

Desigur, noi trebuie să conlucrăm cu Hristos cel sălășluit în noi prin sfintele Taine; altfel nu ne mîntuim. Dar baza pentru putința colaborării noastre este pusă de sus, este harul lui Hristos. «Lucrarea pornește de la Dumnezeu; din partea noastră se adaugă doar bunăvoința» [51]. Sau: «Baia botezului este începutul și temelia vieții în Hristos» [52]. În botez se face prima «unire» a noastră cu Hristos, dar o «unire» care are să ne prepare pentru unirea deplină din Euharistie, prin faptul că purifică și spală mireasa (sufletul) pentru unirea nupțială cu Mirele, în Euharistie [53].

Hristos, sălășluit în noi de la botez, conduce cu putere nu numai străduința noastră după împodobirea cu virtuți, deci nu numai lucrarea

---

49 b. P.G. 90, 77.

50. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, trad. rom. de T. Bodogae, Sibiu, 1946, p. 21.

51. *Op. cit.*, p. 8.

52. *Op. cit.*, p. 28. Sau: «Baia botezului nimic alta nu face decît trezește în cei spălați aceste simțiri și puteri» (p. 42).

53. Jean Daniélou, *Le Symbolisme des rites baptismaux*, în rev. «Dieu vivant», nr. 1, p. 31: «Mystère de l'incorporation au Christ, mystère du retour au Paradis, le baptême est aussi mystère des noces de l'âme et de son Epoux divin, mystère d'union. Il faut que l'âme soit purifiée et lavée avant de pouvoir s'unir à son Epoux divin».

pozitivă de fortificare prin voință a omului nou în Hristos, ci și pe cea negativă, de omorîre a păcatului, de slăbire, tot prin voință, a omului vechi. Căci omul nou în Hristos nu crește și nu se întinde în noi, decît pe măsură ce cedează și se micșorează omul cel vechi. În alimentarea cu putere a acestui proces spiritual se manifestă înțelesul botezului ca participare la moartea și învierea Domnului a celui ce se botează. Taina botezului nu este numai o realizare momentană a unei morți și învieri tainice a celui ce se botează, ci și inaugurarea unui proces în care moartea și învierea aceasta continuă pînă la desăvîrșire. Moartea aceasta în continuare este aspectul negativ al ascezei, este lupta împotriva omului vechi al păcatului; învierea este aspectul pozitiv, este creșterea omului nou al virtuților. Moartea este împreunată cu suferința. Înăbușim și tăiem de la noi un fel de viață ce ne-a devenit proprie. Dar atunci ne gîndim că și Domnul a suferit murind și prin suferința noastră participăm și noi la ceea ce a suferit El. În acest înțeles asceza este participarea noastră la moartea și învierea Domnului, în continuarea și actualizarea botezului, prin eforturi personale. Hristos, ca izvor de putere ce susține strădania ascezei, este forța, este «ființa» atît a virtuții, ca latură pozitivă a ascezei, cît și a luptei împotriva omului vechi, al păcatului.

Hristos conduce opera de omorîre a omului vechi din noi, nu numai prin puterea ce ne-o dă, din lăuntru în afară, de a lupta cu voia împotriva obișnuințelor păcătoase, ci și prin încercările și necazurile de tot felul ce le îngăduie să vină asupra noastră. Dacă primim aceste necazuri, ele ne purifică treptat; dacă ne revoltăm, ne înfundăm și mai mult în păcat. Hristos este cel ce ne dă puterea de a le răbda, de a suferi necazurile. În acest sens, El participă împreună cu noi la suferirea lor, și tot în acest sens Se smerește împreună cu noi, îngropîndu-Se într-o chenoză, într-o moarte pe care o repetă în viața fiecăruia din noi. Este moartea care, în același timp, este o înălțare.

Dar dacă spiritualitatea ortodoxă are un caracter hristocentric și dacă acest **hristocentrism** este accentuat de rolul Tainelor ca mijloace prin care Se sălășluiește Hristos în om, deci ca surse de putere divină indispensabilă pentru eforturile ascetice și pentru trăirea unirii tainice cu Hristos, urmează că spiritualitatea ortodoxă are și un caracter **pneumatic** bisericesc. Pentru că acolo unde este Hristos prin Taine, acolo este Biserica plină de Duhul comuniunii în El, sau numai Biserica împărtășește pe Hristos, ca Trup al Lui, prin mijlocirea Tainelor. Mădular al lui Hristos nu poate deveni și nu poate rămîne cineva în această calitate, decît dacă se integrează și face parte din Trupul

tainic al Lui, ca ansamblu bine orînduit al multor mădulare. Credința, ca putere a creșterii spirituale, vine în om de la Hristos, dar prin Biserică, sau prin Trupul Lui, plină de Duhul comuniunii, crescînd din credința obștii bisericești, în care este lucrător Hristos prin Duhul Lui. Prin botez, omul intră în legătură cu Hristos, dar și în atmosfera de credință care însuflețește ca o putere divină obștea bisericească. Neînsuflețit și neîmboldit continuu de credința din obștea bisericească, nimeni nu ar fi în stare să rămînă în credință și să crească în ea și în roadele ei. Dacă progresează cineva în virtuțile ce cresc din credință și culminează în dragoste, înseamnă că-și manifestă dragostea lucrătoare față de semenii săi și că se străduie pentru sporirea aceleiași credințe în ei ; înseamnă că sporește în comuniunea cu toți, în Hristos, prin Duhul. Dar aceasta este tot una cu a lucra la întărirea Bisericii, dintr-o răspundere față de ea.

Aceasta este răspunderea pe care a avut-o în vedere și Mîntuitorul, cînd a dat caracterul ierarhic al Bisericii Sale. Dionisie Areopagitul a legat de ierarhie progresul spiritual al membrilor Bisericii și în susținerea acestui progres a văzut tot rostul ei. Desigur, răspunderea aceasta nu și-ar avea rostul dacă n-ar exista în însăși orînduirea lucrurilor o gradație. Există primordial o ierarhie a bunurilor spirituale și numai pentru că unii ajung pe trepte superioare înaintea altora, aceia sînt răspunzători să ajute și pe cei de pe treptele inferioare să se ridice. «Ierarhia constă, cum arată venerabila noastră Tradiție, din toate cele contemplate și grăite peste tot despre lucrurile sfinte», spune G. Pachimere, comentînd o expresie apropiată a lui Dionisie Areopagitul[54]. Cei ce se află ridicați pe treapta cea mai înaltă a bunurilor spirituale nu s-au ridicat numai prin ei, pentru că în acest caz oricine s-ar putea ridica, principial, prin sine, și n-ar mai fi necesară o ierarhie și între persoane, ci numai între bunuri. Deci ierarhie înseamnă și o legătură între trepte prin ajutorul ce trebuie să-l dea cei superiori celor inferiori și prin dependența celor inferiori de cei superiori. De aceea, cei de pe treapta cea mai înaltă în Biserică s-au ridicat acolo prin îngeri, subiecte superioare nouă. Aceasta pune în nouă lumină rostul îngerilor, care au, așadar, o răspundere față de oameni, semenii lor întru creaturitate. Îngerii sînt orînduiți și ei pe cele nouă trepte. Heruvimii de pe treapta cea mai înaltă, fiind în cea mai intimă apropiere de Dumnezeu, primesc lumina direct de la El și nu mai pot trece într-o treaptă mai înaltă. Fixarea aceasta a treptei celei mai înalte implică o fixare a tuturor treptelor îngerești în sensul că

54. *Eccl. hierarchia*, cap. I, 3; Parafraza lui Pachymere I, 3; P.G. 3, 386.

nu se mai face trecerea de pe una inferioară în alta superioară, dar toate înaintează etern în cunoaştere. La îngeri nu mai este vorba de o cădere a unora mai jos şi de luare a unora înaintea altora, pentru că nu mai este păcat. Ei sînt consolidaţi toţi în bine.

Dar, totuşi, fiecare treaptă primeşte lumina îndumnezeitoare prin cea superioară şi în acest sens au nevoie de treptele superioare [55]. Încolo ei sînt fixaţi pe veci pe treptele lor. Aceasta este «odihna» lor poate, deşi odihna aceasta nu înseamnă încetarea de a se bucura veşnic de primirea luminii divine, de contemplarea necontenită a infinitelor adîncuri ale lui Dumnezeu. Ei sînt fixaţi în bine, dar şi progresează în el. Aceasta înseamnă că sînt «într-o odihnă pururea nobilă» a spiritului lor, sau într-o mişcare circulară exclusiv în jurul fiinţei divine, la care va ajunge în viaţa viitoare şi spiritul nostru. Oamenii credincioşi, spre deosebire de îngeri, urcă de pe o treaptă pe alta şi, pentru că au căzut în păcat, şi urcuşul înseamnă, pe de o parte anularea treptată a urmărilor păcatului, pe de alta, desăvîrşirea firii lor prin participarea cît mai mare la Dumnezeu.

În slujba acestui progres spiritual stă ierarhia de subiecte, căci numai subiectele sînt capabile de ajutorarea altora, prin iubire. De aceea, ierarhia este esenţială Bisericii (ierarhia cerească ţine şi ea de Biserică într-un fel anumit şi susţine mişcarea ascendentă a ierarhiei bisericeşti). Urcuşul omului realizîndu-se prin ajutorul şi în cadrul ei, se realizează în cadrul Bisericii. Ţinta ultimă a întregii ierarhii este îndumnezeirea celor ce se mîntuiesc. «Iar îndumnezeirea este asemănarea şi unirea cu Dumnezeu, pe cît este cu putinţă», sau, mai pe larg, «necontenita iubire a lui Dumnezeu, lucrată în toţi în chip dumnezeiesc şi unitar, şi, înainte de aceasta, părăsirea totală şi neregretată a celor contrare, cunoaşterea făpturilor în calitate de făpturi, vederea şi cunoştinţa sfîntului adevăr, participarea îndumnezeită desăvîrşită şi unitară la Însuşi-Unul, atît cît este cu putinţă, gustarea vederii care hrăneşte spiritual şi îndumnezeieşte pe tot cel ce caută spre ea» [56]. Lucrarea ierarhiei bisericeşti este unitară, dar se realizează în grade: «curăţirea celor nedesăvîrşiţi, luminarea celor curăţiţi şi desăvîrşirea celor iniţiaţi în ştiinţa iniţierilor ei» [57].

---

55. Dionisie nu vorbeşte numai de o iluminare şi desăvîrşire chiar şi a cetelor îngereşti inferioare prin cele superioare, ci şi de o purificare a lor. Ba încă şi de purificarea, iluminarea şi desăvîrşirea primei cete de sus, prin Hristos. Purificarea este curăţire de o anumită neştiinţă, iluminarea este participarea la o cunoştinţă superioară, iar desăvîrşirea este transformarea mai înaltă prin această cunoaştere (*De coelesti hier.* VII, 31 ; P.G. 3, 209).

56. *Op. cit.*, I, 1 ; P.G. 3, 372.

57. *Op. cit.*, V, 31 ; P.G. 3, 504.

Lucrarea ierarhiei asupra poporului credincios se exercită în mod esențial prin sfintele Taine, în special prin botez, mir și Euharistie. Pe cîtă vreme îngerii, ca «minți pure», primesc cele dumnezeiești în mod descoperit, noi le primim îmbrăcate «în icoane sensibile» [58], sau «în simboluri», prin «simboluri» înțelegînd cuvinte, gesturi și materii sensibile, care nu numai semnifică, ci și cuprind în chip neînțeles anumite realități spirituale. Aceste învelișuri acoperă mai mult sau mai puțin «rațiunile» Tainelor. Pe cei desăvîrșiți formele sensibile ale Tainelor nu-i împiedică să contemple și să simtă conținutul lor spiritual, iar pentru cei nedesăvîrșiți, ele stau într-o conformitate înțeleaptă cu starea lor.

Viziunea lui Dionisie Areopagitul, expusă de el în doctrina ierarhiilor, este o viziune liturgică. Ea evidențiază necesitatea structurii bisericești ierarhice pentru progresul spiritual al credincioșilor.

Dar ierarhia celor trei trepte, căreia i s-a încredințat călăuzirea credincioșilor, se completează cu un fel de ierarhie de alt ordin, neoficială, întrucît unii credincioși se află pe o treaptă mai înaltă a participării la bunurile divine decît alții, dar răspunderea pentru ceilalți îi face să le ajute și acelora să se ridice. Este ierarhia sfințeniei, care nu nesocotește și nu împiedică în lucrul ei ierarhia bazată pe săvîrșirea Tainelor și impusă de organizarea văzută a Bisericii.

Căci chiar și creștinii aflători pe treptele mai înalte ale sfințeniei își sorb mai departe puterea spirituală din Sfintele Taine și deci stau în dependență respectuoasă de ierarhia încredințată cu săvîrșirea lor. Cei ce folosesc puterea harului pentru curățirea lor de patimi și dobîndirea virtuților, dobîndesc diferite harisme, cum ne atestă viețile sfinților și credincioșilor înduhovniciți. Astfel cele trei trepte ale mirenilor (catehumeni, credincioși, călugări) se completează cu varietatea cu mult mai suplă a stărilor duhovnicești ale membrilor Bisericii. Catehumenii nu mai există azi, iar penitenții nu mai constituie o stare aparte, deci diaconii n-ar mai avea o categorie rezervată lor, identică cu a celor ce se purifică. Credincioșii nu pot fi nici ei socotiți că sînt toți exclusiv pe treapta iluminării, precum nici monahii pe a desăvîrșirii. Mulți din credincioși sînt încă în faza de purificare și, tot așa, mulți din monahi se mai află încă pe cele două trepte inferioare. Pe de altă parte, purificarea, iluminarea și desăvîrșirea în înțelesul radical și spiritual nu dispensează nici ele, pe cei aflători pe treptele lor, de împărtășirea cu Sfintele Taine.

58. *Op. cit.*, I, 21 ; P.G. 3, 373.

Aşadar, există în Biserică, o ierarhie mai suplă, de ordin lăuntric şi neoficial, o ierarhie bazată exclusiv de gradele de sfinţenie. Dar şi aceasta are nevoie de Taine şi se ţine în dependenţă de ierarhia văzută, acreditată cu săvîrşirea Tainelor. Pe orice treaptă de sfinţenie s-ar afla un credincios, el rămîne dependent în cursul vieţii pămînteşti de ordinea ierarhică oficială a Bisericii şi trebuie să se împărtăşească de Sfintele Taine. Desigur, pentru cel de pe o treaptă de sfinţenie mai înaltă, Tainele sînt mai descoperite, el vede mai mult din conţinutul lor, foloseşte mai mult din ele, învelişul material a devenit aşa zicînd inexistent pentru el, dar le primeşte mai departe, întrucît conţinutul spiritual al Tainelor este hrănit din conţinutul infinit al vieţii dumnezeieşti ,şi, ca atare, un izvor necesar de viaţă duhovnicească pentru oricine. Liturghia îngerească din pictura bisericii ne spune că Euharistia, chiar nevăzută, tot Euharistie rămîne, ca împărtăşanie, «mai adevărată», mai plină cu Trupul şi cu Sîngele Celui ce S-a jertfit pentru lume. Harurile dumnezeieşti împărtăşite prin sfintele Taine nu se confundă totuşi între ele şi de aceea, chiar cînd învelişurile Tainelor sînt mai străvezii pentru unii, ei totuşi au nevoie de haruri speciale, conforme cu starea lor, care constituie esenţa unor Taine precise. Există o ierarhie a harurilor, începînd cu harul botezului şi pînă la harurile ce se împărtăşesc Heruvimilor şi Serafimilor. Chiar creştinul care trece în cer rămîne în Biserică, în partea cerească a Bisericii, undeva, pe o treaptă a harurilor nesfîrşite. Iar cît timp este pe pămînt, el trebuie să fie în Biserică dacă vrea să propăşească în trăirea uniunii cu Dumnezeu; şi nu numai întrucît trebuie să rămînă în structura ierarhic-sacramentală a Bisericii de pe pămînt, ci şi întrucît el trebuie să progreseze în direcţia ierarhiei cereşti a îngerilor, spre Biserica din cer a sfinţilor, care nu se află în discontinuitate cu Biserica de pe pămînt, ci în legătură necesară cu aceasta. Căci, în orice caz, nu ajunge cineva pe treapta contemplării pure a lui Dumnezeu dacă nu s-a purificat prin Taina botezului, de pildă. El trebuie să ducă cu sine urmările, semnele Tainei văzute a botezului din Biserica de pe pămînt.

Urcuşul duhovnicesc, chiar dacă duce pe cineva pînă la imediata apropiere de Dumnezeu în cer, este un urcuş în lăuntrul Bisericii, pe treptele spirituale din Biserica de pe pămînt, şi pe cele din Biserica din cer. Nu există altă scară spre Dumnezeu, decît prin interiorul Bisericii! Pentru că de-a lungul acestei scări se întinde plin de atracţie harul lui Hristos, puterea lui Hristos, «Calea». Şi pentru că în capul de sus al acestei scări şi numai acolo, ca vîrf al întregii ierarhii, se află Hristos[59].

---

59. «Puterea ordinii ierarhice pătrunde în toate întregimile sfinte şi lucrează Tainele sale prin toate sfintele simboale», *Hierarch. eccl.* V, 5; P.G. 3, col. 505.

Astfel, caracterul bisericesc al vieții spirituale se identifică cu caracterul ei hristocentric. Chiar cel ce s-a ridicat la starea de «minte pură» și de «contemplație fără simboluri» nu a părăsit cadrul ierarhic al Bisericii în sens larg și nu a sărit dincolo de Hristos. Pentru că El este mintea atotdivină și mai presus de ființă. El stă în vîrful oricărei ierarhii ca forță atractivă pentru tot cel ce urcă pe treptele ei.

La prima vedere s-ar putea crede că mulțimea de trepte ierarhice îngerești și bisericești, pe care Dionisie Areopagitul le prezintă ca mijlocitoare ale luminii divine, ar face cu neputință comunicarea directă a credinciosului cu Hristos. Privind însă mai atent, observăm că puterea care lucrează pe toate treptele ierarhiei este harul dumnezeiesc al lui Iisus Hristos, sau este El însuși străbătînd prin organele ierarhice ale Sale, și lucrînd prin ele Tainele săvîrșite de ele [60]. Dacă persoanele create pot fi una în alta, cu atît mai mult Hristos poate fi în toate.

Treptele ierarhice nu-L înlocuiesc, dar întrucît noi nu sîntem de la început în stare să-L vedem și să-L înțelegem descoperit, fără mijlocirea simbolurilor și fără explicările ce ni le dau treptele ierarhice, El ține seama de slăbiciunea aceasta a noastră, comunicîndu-ni-Se prin acestea. Dar, pe măsură ce progresăm cu ajutorul ierarhiei bisericești și al îngerilor, Îl vedem și Îl simțim și noi pe Dumnezeu tot mai clar și ne apropiem tot mai mult de lumina descoperită a Lui, ne îndumnezeim. «Iisus (mintea atotdivină și mai presus de ființă, sursa, ființa și puterea atotdivină a întregii ierarhii), le strălucește mai clar și mai inteligibil ființelor fericite superioare nouă, făcîndu-le, după puterea lor, asemenea luminii Sale. În ce ne privește pe noi, ne adună din multele heterogenități, prin dragostea de cele bune, care tinde spre El și ne înalță spre El, desăvîrșindu-ne într-o viață, într-o deprindere și într-o lucrare unitară și dumnezeiască. De la aceasta, progresînd la sfînta lucrare a preoției, devenim mai aproape de ființele superioare nouă, prin asemănarea după putere, în sfînta lor fixitate statornică și neschimbătoare. Din aceasta, privind spre însăși lumina fericită și dumnezeiască a lui Iisus și văzînd întru sfințenie cîte se pot vedea și luminîndu-ne cu cunoașterea vederilor, sfințiți fiind și sfințind pe alții prin știința tainică, vom putea deveni în chipul luminii și îndumnezeitori, desăvîrșiți și desăvîrșitori» [61].

60. «Toată ierarhia o vedem terminînd în Iisus», *op. cit.*, V; P.G. 3, 505.
61. *Op. cit.*, I, 1; P.G. 3, 372.

6. MARILE ETAPE ALE VIEŢII SPIRITUALE

În împărţirea vieţii spirituale în concret, va trebui să ne orientăm după sfinţii părinţi şi scriitori duhovniceşti ai Răsăritului.

Cea mai simplă împărţire a vieţii spirituale este aceea în : **faza practică** sau activă şi **faza contemplativă.** Faza practică, faza faptelor, are menirea să ridice fiinţa credinciosului din starea supusă patimilor şi să o înalţe pe treptele virtuţilor pînă la iubire [62]. Faza contemplativă reprezintă adunarea ei, unitatea şi simplitatea, aţintirea exclusivă la Dumnezeu, Cel unul şi infinit. Omul din faza practică se numeşte πρακτικός (= lucrător) cel din faza contemplativă, θεωρετικός (= privitor, văzător). Adeseori în loc de «contemplaţie» sau de «contemplativ», părinţii întrebuinţează termenii de «cunoaştere» şi «cunoscător» (gnosis, gnostic).

Scopul fazei active este eliberarea omului de patimi (ἀπάθεια). Aceasta este pentru monah o ţintă accesibilă, nu un ideal utopic. Această stare de nepătimire este considerată ca egală sau, mai bine zis, ca un prag al iubirii de Dumnezeu. Iar această iubire duhovnicească constituie trecerea fazei active în faza contemplativă. [63]

Numai cel ce şi-a curăţit mintea prin nepătimire poate să se îndrepte spre cunoaştere (gnoză), sau spre contemplaţie. Erudiţie profană pot dobîndi şi cei necurăţiţi, dar contemplaţia o au numai cei curaţi [64]. Iar curăţenia sau nepătimirea o dobîndim numai prin lucrarea poruncilor [65], care constituie preocuparea fazei active. Numai sufletul curat este o oglindă neîngustată, neîntinată de ataşarea pătimaşă la lucrurile lumii, capabilă să primească cunoştinţa dumnezeiască. Mintea aceasta este mintea goală (γυμνὸς νοῦς).Numai ea este în stare de contemplaţie, de cunoştinţa fiinţială [66]. Ajuns sufletul la această stare de nepătimire, sau de curăţie, sau de linişte, de pace, de seninătate [67], se ridică pe treapta contemplaţiei sau a gnozei. Dar sfinţii părinţi deosebesc strict această gnoză, sau contemplaţie, de cunoaşterea duhovnicească a lumii, care şi ea se deosebeşte de cunoaşterea profană, fiind o cunoaştere prin harul dumnezeiesc.

---

62. Evagrie Ponticul, *Practikos*, cap. 53: «Nepătimirea este floarea făptuirii», citat după ed. W. Frankenberg. *Evagrios Pontikos*, Berlin 1912; iar pentru expunere în general, a se vedea W. Bousset, *Apophtegmata Patrum*, Tübingen 1923, unde se cuprinde studiul : *Evagrios-Studien*, p. 281—341.

63. Evagrie Ponticul, *op. cit.*, cap. 35 : „Πέρας μὲν πρακτικῆς ἀγάπη". „Πρὸ ἀγάπης ἡγεῖται ἀπάθεια, πρὸ δὲ γνώσεως ἀγάπη".

64. *Cent. IV*, 90, la Frankenberg, *op. cit.*, p. 317.

65. *Cent. 34, op. cit.*, p. 285.

66. *Cent. III*, 70, *op. cit.*, p. 237.

67. *Cent. VII*, 3, *op. cit.*, p. 427.

Astfel, împărţirea vieţii spirituale în două faze devine o împărţire în trei faze: 1) faza activă sau a făptuirii; 2) faza contemplaţiei naturii sau a contemplării naturii[68] şi 3) faza teologică sau a contemplării tainice a lui Dumnezeu.

Important este că în această schemă, care descrie progresul spre desăvîrşire, este absorbită şi cunoaşterea naturii, a creaţiunii în întregul ei. Acceptarea contemplaţiei curate a naturii ca act de spiritualitate, este proprie părinţilor răsăriteni. «Odată ce căderea creaturii constă în coborîrea din unitatea cu Dumnezeu şi din fericirea contemplării Lui,... spiritul omenesc are misiunea să se înalţe treptat, din sferele de jos, la cunoaşterea Monadei şi Treimii, din neştiinţă, la cunoaştere. Dar atunci contemplaţia naturii *(sub specie aeternitatis)* intră în procesul de mîntuire a celor evlavioşi»[69]. Contemplarea curată a naturii este o treaptă care reface şi care dovedeşte refacerea puterilor de cunoaştere ale sufletului omenesc.

Această schemă se ramifică însă şi mai mult. În lăuntrul «contemplaţiei naturale» se deosebeşte «contemplarea corpurilor» şi a «fiinţelor necorporale», sau a îngerilor. Astfel rezultă trei trepte ale cunoaşterii: a lumii corporale, a lumii necorporale şi a Sfintei Treimi.[70]

Foarte clară apare această ordine a urcuşului spiritual, la sfîntul Maxim Mărturisitorul. Şi el împarte urcuşul mai întîi în două trepte. Omul duhovnicesc se ridică de la virtute la cunoştinţă[71], sau de la făptuire la contemplaţie[72], sau de la filozofia activă la teologia contemplativă[73], sau la mistagogia contemplativă[74]. Apoi face o împărţire în trei trepte, după cum contemplaţia ce urmează după făptuire se referă fie la raţiunile din făpturi, fie la Dumnezeu.

În această întreită împărţire, treptele se numesc: 1. făptuire; 2. contemplaţie naturală, sau filozofia morală[75]; 3. teologia mistică[76].

Aceste trei trepte se mai numesc: făptuire — contemplaţie naturală — mistagogie teologică[77], sau faza activă — faza contemplativă

68. Prin contemplaţia naturală nu se înţelege contemplaţia prin puterile exclusiv naturale ale sufletului. Termenul «natural» e luat nu de la starea sufletului cunoscător, ci de la obiectul cunoaşterii, de la natura creată, el însemnînd contemplarea naturii.
69. W. Bousset, *op. cit.*, p. 310.
70. Evagrie, *Cent. I*, 14. Vezi şi *Cent. II*, 4; *III*, 61; la Frankenberg, *op. cit.*
71. *Ambig. liber*, P.G. 91, 1144 C. *Quaest. ad Thalas.* q. 50; P.G. 90, 469 C.
72. *Cap. duc. II*, 51; P.G. 90, 1148 B.
73. *Quaest. ad Thalas.* q. 10; P.G. 90, 288 CD.
74. *Quaest. ad Thalas.* q. 25; P.G. 90, 273 A.
75. *Quaest. ad Thalas.* q. 25; P.G. 90, 329 AC; *Ambig. liber*; P.G. 91, 1413 C.
76. *Amb. liber*, P.G. 91, 1197 C; *Quaest. ad Thalas.* q. 55; P.G. 90, 556 A.
77. *Cap. duc.* II, 95; P.G. 90, 1172 B.

— harul teologic [78] sau, virtute — contemplaţie duhovnicească — rugăciune curată [79].

Întrucît contemplarea creaţiunii se poate referi sau la lumea văzută, sau la cea nevăzută, sfîntul Maxim cunoaşte uneori şi o împărţire în patru trepte [80].

Dintre cele trei trepte, prima treaptă este aceea a începătorului, care trebuie să se străduiască a se deprinde în virtuţi. Virtuţile sînt în număr de şapte. La începutul lor stă credinţa; la sfîrşit, iubirea, precedată imediat de nepătimire [81]. Iubirea concentrează în ea toate virtuţile [82] şi trece pe om la cunoaştere sau contemplaţie [83].

Ţinta virtuţilor sau a strădaniilor din prima treaptă este eliberarea de patimi sau nepătimirea [84]. Virtuţile combat patimile şi astfel slujesc indirect spiritului, constituind o treaptă către ţelul din urmă, care este cunoaşterea [85].

Treapta a doua se numeşte a contemplaţiei, deşi sfîntul Maxim, după cum am văzut, nu foloseşte acest cuvînt în sens unic, ci îi dă mai multe înţelesuri, după obiectul la care se referă. În general însă acest obiect este aproape totdeauna o creatură. Numai rar, şi anume atunci cînd împarte urcuşul în două trepte şi nu în trei, sfîntul Maxim înţelege prin ea şi contemplaţia tainică, ce se referă la Dumnezeu în mod nemijlocit. Cînd însă împarte acest urcuş în trei trepte, contemplaţia constituind treapta a doua, aceasta înseamnă aproape totdeauna exclusiv contemplaţia orientată spre făpturi. În acest înţeles, contemplaţia are ca obiect «raţiunile» din făpturi [86]. Prin ea omul dobîndeşte o privire spirituală a raţiunilor din lucrurile create; prin ea natura îi este omului un «pedagog», un îndrumător spre Dumnezeu.

Treapta a treia, a cunoaşterii tainice, nu se mai ocupă cu «raţiunile» din lucruri, ci cu Dumnezeu însuşi [87]. Obiectul ei este dumnezeirea preasfîntă şi preafericită, supranegrăită, supranecunoscută şi mai presus de toată infinitatea [88]. Cunoaşterea aceasta a lui Dumnezeu este un extaz al dragostei, care persistă nemişcat într-o aţintire către Dum-

78. *Cap. de char.* II, 26; P.G. 90, 992 BC.
79. *Cap. de char.* III, 44; P. G. 90, 1029 B.
80. *Cap. de char.* I, 94; P.G. 90, 981 BC.
81. *Cap. de char.* I, 1—2; P.G. 90, 961 AB.
82. *Quaest. ad Thalas.* q. 40; P.G. 90, 397 B; q. 54; P.G. 90, 516 A.
83. *Cap. de char. I,* 1; 90, 961 A.
84. *Cap de char.* II, 16; P.G. 90, 988 D; *Quaest. ad Thalas.* q. 55; P.G. 91, 541 B; *Cap. de char. II,* 34; P.G. 90, 996 B; *Cap. duc. I,* 32; P.G. 90, 1096 A.
85. La expunerea aceasta m-am folosit de Josef Lossen S. J., *Logos und Pneuma im begnadeten Menschen bei Maximus Confessor,* Münster i. W. 1941, p. 8 urm.
86. *Quaest. ad Thalas.* introd. P.G. 90, 252 AB: „τοὺς τῶν γεγονότων λόγους, τοὺς τῶν ὄντων λόγους"; *Quaest. ad Thalas.* q. 25; P.G. 90, 335 B.
87. *Cap. de char.* II, 26; P.G. 90, 992 C; II, 27, ibid.
88. *Amb. liber,* P.G. 91, 1168 A.

nezeu [89]. Ea se obține în starea de îndumnezeire a omului, sau de unire a lui cu Dumnezeu [90].

În fond, cele trei trepte coincid cu faza purificării, iluminării și desăvîrșirii, în care am văzut că împarte Dionisie Areopagitul urcușul spiritual al omului. Căci, pe de o parte, faza activă urmărește curățirea de patimi, iar faza desăvîrșirii la Dionisie Areopagitul este tot una cu faza îndumnezierii sau a cunoașterii tainice.

Această împărțire o vom adopta și în expunerea noastră.

Treapta purificării aparține în mod categoric nevoințelor ascetice, iar cea a desăvîrșirii, sau a vederii, sau a îndumnezeirii și unirii, reprezintă ținta acestor nevoințe. Mai greu este de situat, între acestea două, treapta iluminării.

Totuși în loc de a împărți acest studiu în două părți, adică în partea purificării și în partea cunoașterii tainice a lui Dumnezeu, îl împărțim în trei, potrivit celor trei trepte. Căci, pe de o parte treapta iluminării aparține cunoașterii, întrucît prin ea sufletul a ajuns la o cunoaștere a lui Dumnezeu, alta decît cea naturală, o cunoaștere prin «rațiunile» divine ale lucrurilor, dar nu mai puțin o cunoaștere raportată limpede și ferm la Dumnezeu. Apoi treapta aceasta nu mai este o luptă împotriva patimilor, ci ea este ceva pozitiv, care încoronează nevoințele ascetice, asemănîndu-se și în această privință cu faza culminantă a vieții duhovnicești. Dar, pe de altă parte, treapta iluminării aparține și ea drumului spre ținta finală ; cunoașterea pe această treaptă este și ea o cunoaștere îndreptată spre făpturi și ca atare trebuie depășită, pentru a se ajunge la ținta finală a cunoașterii directe a lui Dumnezeu. Ea este pe de o parte un rezultat pozitiv, obținut la capătul eliberării de tot ce este rău, dar pe de altă parte, nici ea nu este pozitivul definitiv, ci deși bun, nu este bunul absolut, căutat de eforturile ascetice, ci un bun care trebuie depășit și el. Am putea spune deci, că treapta iluminării aparține și urcușului ascetic și țintei lui sau că pe această treaptă se întîlnește cunoașterea tainică cu asceza, sau înțelegerea cu efortul de a depăși și această înțelegere. Este lumina luceafărului de dimineață cu avansurile luminii de zi, care o înlătură prin copleșire pe cea dintîi.

Dar acum, să urmărim în amănunt ramificările celor trei trepte. Întrucît treapta întîi are ca preocupare eliberarea de patimi și înlocuirea acestora cu virtuțile, este necesar să cunoaștem întîi ființa patimilor, modul nașterii și creșterii lor. Pe urmă trebuie să cercetăm modul de-

89. *Cap. de char.* I, 39 ; P.G. 90, 1097 C.

90. *Cap. duc.* I, 353 ; P.G. 90, 1104 A ; *Amb. liber* ; P.G. 91, 1241 C ; *Quaest. ad Thalas.* q. 63 ; P.G. 673 CD ; q. 40 ; P.G. 90, 400 CD.

pășirii lor treptate prin deprinderea celor șapte virtuți în ordinea expusă de sfîntul Maxim Mărturisitorul : a credinței, a fricii, a înfrînării, a răbdării, a speranței, a nepătimirii, a iubirii, de care se leagă practicarea postului, priveghierea, rugăciunea, citirile cucernice și răbdarea necazurilor, ca mijloace pentru dobîndirea virtuților suspomenite.

În partea a doua, care se preocupă cu cunoașterea lui Dumnezeu din făpturi, ca fruct al nepătimirii și iubirii, vom analiza ființa acestei cunoașteri, raportul ei cu nepătimirea și cu iubirea, cu cunoașterea rațională și cu cea tainică.

Iar în partea a treia, vom înfățișa cunoașterea nemijlocită a lui Dumnezeu prin unirea cu El, ceea ce are ca efect îndumnezeirea ființei umane a credinciosului.

PARTEA ÎNTÎIA

PURIFICAREA

A

DESPRE PATIMI

1. ESENȚA PATIMILOR

a) Patimile reprezintă cel mai coborît nivel la care poate cădea ființa omenească. Atît numele lor grecesc — πάθη, cît și cel latinesc — *passiones*, sau românesc, arată că omul este adus prin ele la o stare de pasivitate, de robie. De fapt ele copleșesc voința, încît omul patimilor nu mai este om al voinței, ci se spune despre el că este un om «stăpînit», «robit», «purtat» de patimi.

O altă caracteristică a patimilor este că în ele se manifestă o sete fără margini, care-și caută stîmpărarea și nu și-o poate găsi. Blondel spune că ele reprezintă setea după infinit a omului, întoarsă într-o direcție în care nu-și poate afla satisfacția [91]. Același lucru îl spune și Dostoievski [92].

---

91. «Ainsi les besoins et les appétits humains, tout analogues qu'il soit à ceux de la bête, en diffèrent profondément. La bête n'a point de passions. Ce qu'il y a de bestial en l'homme réclame au contraire tout ce qu'exige la raison et la volonté, une infinie satisfaction. La sensualité n'est insatiable et déraisonable, que parcequ'elle est pénétrée d'une force étrangère et supérieure au sens; et cette raison immanente à la passion même prend un tel empire qu'elle peut supléer la raison raisonable, qu'elle en confisque les aspirations infinies et qu'elle usurpe les inépuisables ressources de la pensée» (*L'Action*, vol. II, p. 297).

92. «Tot răul — zice Simon Frank — care la Dostoevski are totdeauna o origine spirituală: aroganța, deșertăciunea, bucuria de paguba altuia, cruzimea, ura, însăși plăcerea, provine pentru el din năzuința sufletului de a răzbuna sfințenia înăbușită și umilită, sau de a impune și a afirma drepturile ei, fie și într-un mod nebunesc și pervers». Simon Frank, *Die Krise des Humanismus, Eine Betrachtung aus der Sicht Dostoevschys*, Hochland, 28 Jahrgang, Heft 10, p. 295; citat după L. Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Zürich, 1942, p. 580, nota 12. La aceeași notă, în continuare Binswanger mai dă următorul citat din Simon Frank: «Credința

De fapt, ceea ce spune Nil Ascetul despre stomac, că devine prin lăcomie o mare ce nu poate fi umplută [93], se potriveşte despre orice patimă.

Infinitatea aceasta pururea nesatisfăcută se datoreşte atît patimii în sine, cît şi obiectelor cu care caută să se satisfacă. Obiectele pe care patimile le caută nu pot să le satisfacă, pentru că ele sînt finite şi, ca atare, nu corespund setei nemărginite a patimilor. Sau, cum spune sfîntul Maxim Mărturisitorul, omul pătimaş se află într-o continuă preocupare cu nimicul, căci caută să-şi stîmpere setea infinită cu nimicul patimilor sale, odată ce obiectele pe care le înghit acelea se transformă în nimic, fiind prin firea lor reductibile la nimic. De fapt, patima are prin fire de-a face numai cu obiecte, iar pe acestea le caută numai pentru că pot fi complet sub stăpînirea eu-ului, la discreţia lui. Dar obiectele sînt prin firea lor finite, atît ca izvoare de satisfacţie, cît şi ca durată, trecînd uşor în neexistenţă, prin consumaţie. Chiar cînd patima are nevoie şi de persoana umană pentru a se satisface, o reduce şi pe aceasta tot la caracterul de obiect, sau vede şi foloseşte din ea numai latura de obiect, scăpîndu-i adîncurile indefinite ascunse în latura de subiect.

Iar setea infinită a patimilor în sine se explică prin faptul că fiinţa umană, avînd o bază spirituală, are o tendinţă spre infinit care se manifestă şi în patimi; dar în patimi această tendinţă este întoarsă de la autenticul infinit care este de ordin spiritual, spre lume, care dă numai iluzia infinitului [94]. Omul, fără să fie el însuşi infinit, nu numai că este capabil dar este şi înseiat de infinit şi tocmai de aceea este capabil şi înseiat de Dumnezeu, adevăratul şi singurul infinit *(homo capax divini)*. Este capabil şi înseiat de infinit nu în sensul că ar fi în stare să-l dobîndească, să-l absoarbă în fiinţa lui — căci atunci însăşi fiinţa umană ar deveni infinită, sau ar fi virtual infinită — ci în sensul că poate şi

că şi în omul căzut, stricat, pervertit, persistă, ba chiar că în condiţia căderii sale se poate vedea totodată însuşirea asemănării sale cu Dumnezeu, iată trăsătura unică şi totuşi corespunzătoare fiinţei creştinismului, a concepţiei despre om a lui Dostoevski».

93. Firea devenită roaba patimii «trimite în stomac, prin canalul adînc săpat al lăcomiei, mîncare pregătită, ca într-o mare ce nu poate fi umplută». Nil aplică stomacului cuvintele lui Solomon: «Toate rîurile curg în mare şi marea nu se va umple» (Eccl. 1, 7), zicînd: «Căci stomacul şi marea sînt la fel, absorb rîurile ce se varsă în ele fără să se sature, unul consumînd prin digestie, cealaltă, prin sărătură, cele ce vin în ele, dorind iarăşi altă hrană şi neînchizîndu-şi niciodată căscătura», *Peristeia*, P.G. 79, 821.

94. «Răul este mişcarea neraţională a facultăţilor sufleteşti spre altceva decît spre ţinta lor finală, în baza unei judecăţi greşite. Iar ţintă finală numesc cauza lucrurilor, după care tind toate în mod natural, chiar dacă cel rău, acoperindu-şi pizma sub chipul bunăvoinţei, înduplecă prin viclenie pe om să-şi mişte dorinţa spre altceva decît spre cauza tuturor, creînd în el ignorarea cauzei». Sf. Maxim Mărt., *Quaest. ad Thalasium*, P.G. 90, 233.

trebuie să se alimenteze spiritual din infinit și la infinit, căutînd și putînd să trăiască într-o continuă comunicare cu el, într-o participare la el. Dar omul n-a voit să se mulțumească cu această participare la infinit, ci a voit să devină el însuși centrul infinitului, sau a crezut că este un asemenea centru, lăsîndu-se amăgit de setea după infinit a firii sale.

Neînțelegînd deci că setea infinită a firii sale nu este o indicație a infinității acestei firi, căci infinitul adevărat nu poate avea o sete — ci numai un semn al capacității sale de comunicare cu infinitul, care nu este propriu firii sale — ființa umană, în loc să se mulțumească de a rămîne și de a progresa în comunicarea cu adevăratul infinit, a voit să devină ea însăși infinitul, căutînd să absoarbă în sine sau să-și subordoneze tot ce se preta la această relație de subordine față de sine, adică obiecte moarte, lucruri finite. În loc să-și stîmpere setea de infinit — căutînd infinitul ca ceva deosebit de sine, prin gravitatea sa spre un centru căruia să i se subordoneze — a căutat să adune toate în jurul său, ca în jurul unui centru. Dar nefiind în sine un centru real, natura aceasta a sa s-a răzbunat, făcîndu-l în realitate să alerge tot el după lucruri, ba chiar robindu-l lor. Căci patima, ca fugă neostoită după lume, în loc să fie o expresie a suveranității centrale a ființei noastre, este mai degrabă o forță care ne poartă fără voia ei, este semnul unei căderi a ființei noastre într-o accentuată stare de pasivitate. Firea noastră, vrînd-nevrînd, tot trebuie să-și manifeste tendința după un centru în afară de ea. Prin patimi, centrul acesta a fost mutat de la Dumnezeu, la lume. Astfel, patimile sînt produsul unei porniri întortocheate ale firii, sau a unei firi care și-a pierdut tendința simplă și rectilinie; în ea se întîlnesc două tendințe, sau o tendință care nu poate merge pînă la capăt, ci se întoarce împotriva ei. Patima este un nod de contraziceri. Pe de o parte, ea este expresia unui egoism, vrînd să facă toate lucrurile să graviteze în jurul său; pe de alta, ea denotă o transformare a lumii exclusiv într-un centru de preocupări. Pe de o parte, patima este un produs al voinței de suveranitate egocentrică; pe de alta, este o forță care-l coboară pe om la starea unui obiect purtat încoace și încolo fără voia lui. Pe de o parte, ea caută infinitul; pe de alta, se alege cu nimicul [95].

Spiritul, care este indefinit și capabil să se umple de infinit și însetat de primirea lui în sine, în loc să caute legătura cu spiritul infi-

---

95. «Ce qu'il y a en nous de sensible et d'affectif n'est pas, comme chez l'animal, bon par l'instinct de la satisfaction des besoins finis et passagers. Nos énergies spontanées sont elles-mêmes travaillées par un appétit d'infinitude d'où peut procéder le risque paradoxal des passions insatiables et de cette raison irraisonable de vouloir infiniment le fini». Blondel, *op. cit.*, vol. II, p. 192.

nit, caută să se umple cu obiecte finite și trecătoare, nealegîndu-se cu nimic și setea lui rămînînd mereu nesatisfăcută.

Patima este astfel ceva irațional. Totul pe lume este rațional, spune sfîntul Maxim Mărturisitorul, avînd temeiul într-o rațiune divină ; numai patima este irațională. Suprema ei iraționalitate se arată în faptul că, deși omul pătimaș își dă seama tot mai mult că lucrurile finite nu pot răspunde aspirației lui după infinit, iar această constatare îl umple de plictiseală și descurajare, totuși el continuă să se lase purtat în momentul următor de patima sa egocentrică, ca și cînd prin ea ar absorbi infinitul, nedîndu-și seama că infinitul adevărat este un spirit liber care nu poate fi absorbit fără voia sa, căci este subiect cu care trebuie să intre în comuniune, ca libertate, cu altă libertate. De pildă, lacomul știe că nici o mîncare nu-i va satisface vreodată lăcomia, iar cel ce urăște simte că semenul pe care îl urăște nu poate stinge focul urii, chiar dacă va fi consumat total de ea. Rațional ar fi ca nici lacomul, nici cel ce urăște, să nu se lase chinuiți de aceste patimi. Dar nu o face niciunul, persistînd în chinurile lor iraționale [96].

Prin iraționalitatea lor, prin caracterul lor amăgitor, prin abaterea omului de la ținta sa adevărată, patimile țin ființa umană într-un întuneric de neștiință. Prin lupta împotriva patimilor se urmărește, așadar, scăparea ființei umane de neștiință, întoarcerea ei spre adevărata infinitate a lui Dumnezeu, ca țintă a vieții sale și eliberarea spiritului său de sub robia lumii și de sub tirania pe care o reprezintă patimile. Acesta este sensul nepătimirii.

În vechea literatură duhovnicească, patimile sînt socotite în număr de opt, sau, cînd slava deșartă este unită cu mîndria, în număr de șapte. Acestea sînt: lăcomia pîntecelui, curvia, iubirea de arginți, mînia sau ura, întristarea, trîndăvia, slava deșartă și mîndria [97]. Ele coincid în fond cu cele șapte păcate capitale : lăcomia, desfrînarea, a-

96. Contradicția aceasta a patimii o înfățișează Blondel astfel : «Par contre, celui qui succombe à l'egoïsme et à l'orgueil de révolte ne supprime pas pour cela la puissance d'infini et d'éternité, qui constitue sa nature spirituelle. Si son désir d'être tout à soi et tout pour soi échoue, ce n'est pas et ce ne peut être l'effondrement total dont on nous parlait tout à l'heure ; il a obtenu ce qu'il désirait ; et en réalisant contre lui-même cette jouissance de soi et des choses périssables, il n'a fait que consacrer son isolement» (*op. cit.*, vol. I, p. 245). În opoziție cu acesta, ascetul pune mult mai multă energie în acțiunea sa : «Il lui faut donc un acte vraiment personnel d'énergie méritoire pour préférer l'invisible réalité du bien éternel à l'attrait des curiosités des jouissances immédiates, des ambitions, de l'indépendence. Dans cet ascétisme se déploie une action qui, négative en apparence, renferme la maximum de puissance et de foi, puisque cette confiance en ce qui n'a point d'attrait sensible et, comme diraient les psychologues, de dynamogénie affective, implique une victoire sur l'univers entier et sur toutes les concupiscences de la nature» (*Ibid.*).

97. Ioan Casian, *Despre cele opt gînduri ale răutății (De octo spiritibus malitiae)* ; P.G. 28, 871—906 și Filoc. rom. I, p. 98—124 ; Filoc. gr., ed. 3, vol. I, p. 61—80.

varițiа, mînia, invidia, lenea și mîndria, dacă identificăm invidia cu întristarea.

Unele dintre patimi sînt ale trupului, altele ale sufletului. Dar strînsa unitate dintre trup și suflet face ca patimile trupești să fie împletite cu cele sufletești, sau să se condiționeze reciproc. Scriitorii ascetici socotesc că la cei mai tineri, lăcomia pîntecelui le produce pe toate celelalte. Căci ea pune în mișcare pofta curviei și amîndouă acestea au nevoie de bani pentru a se satisface, iar cel ce se vede lipsit de obiectele care satisfac aceste trei patimi se întristează, precum dacă vrea cineva să i le răpească, sau să pună mîna pe ele înaintea lui, se mînie [98]. La cei mai în vîrstă însă principala patimă este mîndria. De aceea, slava deșartă și mîndria pot fi și ele un efect al lăcomiei și al avuției adunate. Dar se poate întîmpla și cazul invers: din iubirea de slavă și din mîndrie, să caute omul avuție pentru a desfășura luxul, care-i aduce laudele oamenilor și pentru a privi de sus la ceilalți; sau se întristează și se mînie cînd nu este destul de onorat.

Tocmai această intercondiționare a patimilor trupești, pornite de la lăcomia pîntecelui și a celor sufletești, pornite de la mîndrie, fac pe aceiași scriitori duhovnicești care au declarat lăcomia pîntecelui ca cea dintîi patimă să declare apoi «mîndria, ca primul pui al diavolului» [99]. Căci poate fi cineva mîndru și fără să se fi îndopat cu mîncări, precum sînt destui asceți mîndri pentru asceza lor. S-ar putea deci spune că există un îndoit circuit care duce de la lăcomia pîntecelui la toate patimile — inclusiv la cele sufletești — și de la mîndrie iarăși, la aproape toate patimile, inclusiv la unele trupești. Lăcomia pîntecelui și mîndria reprezintă una și aceeași sete egocentrică a omului, sub aspectul îndoit al ființei sale psiho-fizice. Există o condiționare strînsă între biologic și spiritual, un domeniu influențînd pe celălalt atît în decăderea, cît și în refacerea omului. Aici se deschide un vast cîmp de cercetare a amănuntelor interdependenței între biologic și spiritual.

Atît lăcomia cît și mîndria își au rădăcina în φιλαυτία, iubirea egoistă de sine, ca un absolut autonom și independent. «E clar, zice sfîntul Maxim Mărturisitorul, că cine posedă egoismul posedă toate patimile» [100]. Iar egoismul reprezintă o rupere de Dumnezeu, ca centru deosebit de

---

98. Evagrie, *Capete despre deosebirea patimilor și gîndurilor (De diversis malignis cogitationibus)*, P.G. 79, 1199—1228; Filoc. rom., ed. I, vol. I, p. 48: «Căci este cu neputință să cadă cineva în mîinile duhului curviei, dacă n-a fost doborît întîi de lăcomia pîntecelui. Precum nu poate tulbura mînia pe cel ce nu luptă pentru mîncări, avuții sau slavă. Și este cu neputință să scape de duhul întristării cel ce nu s-a lepădat de toate acestea».

99. Evagrie, *op. cit.*, l.c.

100. *Cap. despre dragoste*, III, 8; P.G. 90, 1020 B.

mine, al existenței mele ; și, întrucît omul nu poate exista prin sine însuși oricît și-ar da această iluzie, reprezintă o gravitație spre lume.

Așadar, uitarea de Dumnezeu fiind ultima cauză a patimilor, tămăduirea de ele trebuie să înceapă de la credință, adică de la revenirea la o cît mai deasă pomenire a Lui. Prin aceasta, se va pune prima frînă egoismului, ceea ce se va manifesta practic prin înfrînare în sens larg ; înfrînarea poftelor trupești și înfrînarea mîndriei, prin smerenie.

b) Subordonînd spiritul ființei noastre pornirilor inferioare, dar nereușind să-l reducă cu totul la tăcere, patimile produc o sfîșiere și o dezordine în această ființă și, prin aceasta, o slăbire a ei. Dar ele nu au acest efect numai asupra subiectului lor. Ele produc o dezordine și în relațiile dintre subiectul lor și semenii lui. De multe ori, patima se întinde de la primul ei subiect, înspre viața altuia. Lăcomia unuia provoacă lăcomia altuia, ca apărare a aceluia, de lăcomia primului. Aproape orice patimă caută să reducă pe semeni la treapta inferioară a unor obiecte. Dar aceia caută să se apere, iar din această apărare se naște o luptă, care adeseori nu se oprește la simpla apărare, ci merge la rîndul ei pînă la tratarea celui dintîi subiect al patimilor, ca obiect. Egoismul și îngustarea subiectului patimilor trezește, prin apărare și revoltă, egoismul, îngustarea și sărăcirea celorlalți. Pătimașul nu-și dăunează numai sie, ci și altora. Patimile au ca victime nu numai subiectul lor, ci și pe semenii lui. Patima nu-și manifestă efectul de slăbire, de pustiire și de dezordine numai în pătimaș, ci și în ceilalți. Ea îi lovește pe aceia și aceia reacționează de cele mai multe ori în același fel. Desfrînatul uzează de alte persoane ca de obiecte ale plăcerilor lui ; dar prin acestea le face și pe acelea desfrînate, care caută la rîndul lor să uzeze de alte persoane, ca de obiecte.

Cel mîndru trezește prin imitație, sau prin reacție, mîndria în alte persoane ; iar raporturile de mîndrie, ce se nasc astfel între persoane, sînt contrare raporturilor normale de armonie ; comunitatea umană se fărîmițează. Membrii se mănîncă între ei ca reptilele, cum spune sfîntul Maxim.[100 bis] Toate patimile sînt opusul iubirii adevărate, singura care restabilește armonia normală între oameni.

Astfel, patimile produc și întrețin haosul între oameni. De aceea Hristos, întemeind Biserica, urmărește prin ea restabilirea unității sau sobornicității umane. Dar restabilirea aceasta nu este posibilă fără slăbirea patimilor în ei.

O metodă a curățirii de patimi este atît înfrînarea de la patimi a celui ce obișnuia să fie subiectul prim al lor în raport cu ceilalți, cît și

100 bis. *Ep. II către Ioan Cubicularul*, P.G. 91, 396.

reținerea celorlalți de a răspunde prin patimile lor, răbdînd și persistînd în a iubi pe cei ce se comportă față de el în chip pătimaș. Aceasta îi ferește nu numai pe ei de molipsirea de patimi, ci are efect tămăduitor și asupra celor ce vor să-i facă victimele patimilor lor, precum oprește deteriorarea și mai accentuată a relațiilor dintre membrii comunității umane. De aceea ne-a poruncit Iisus să nu răspundem răului cu rău, ci să iubim și pe vrăjmașii noștri. Sfîntul Isaac Sirul spune: «Nu deosebi pe cel vrednic de cel nevrednic, ci să-ți fie toți egal de buni, căci în felul acesta vei putea atrage și pe cei nevrednici, la bine» (Cuv. 23). Sau: «Silește-te, cind întîlnești pe aproapele tău, să-l cinstești peste măsura lui. Sărută-i mîinile și picioarele și ține-i mîinile pe ochii tăi, și laudă-l și pentru cele ce nu le are». «Iubește-i pe păcătoși și nu-i disprețui pentru greșelile lor». «Prin aceasta și prin unele ca acestea îi atragi la bine» (Cuv. 6). Precum iubirea leagă pe oameni, așa patimile destramă legăturile dintre ei. Ele sînt fermentul dezordinii lăuntrice și interpersonale. Ele sînt zidul îngroșat, pus între noi și Dumnezeu, ceața așezată pe transparența lui Dumnezeu pentru firea noastră, făcută transparentă pentru Dumnezeu.

2. PATIMI ȘI AFECTE

Posibilitatea nașterii patimilor este dată prin existența afectelor naturale. «Patimile condamnabile și contrare firii, care atîrnă de noi — zice sfîntul Maxim Mărturisitorul — nu-și au sursa în noi altfel, decît în mișcarea afectelor conforme cu firea» [101].

Ce sînt aceste afecte conforme cu firea și cum au răsărit în firea noastră? Ele sînt numite de sfîntul Maxim tot patimi (πάθη), întrucît reprezintă și ele o trăsătură de pasivitate a firii noastre. Ba ele reprezintă chiar o pasivitate mai deplină decît patimile contrare firii. Căci la nașterea și la creșterea celor din urmă, a contribuit într-o anumită măsură și voia noastră, chiar dacă mai pe urmă ele ne stăpînesc cu totul. În acest sens, ele au depins de noi ca să se nască și să crească, și întrucîtva, depinde de noi ca să ne eliberăm de ele. Însă afectele conforme cu firea nu atîrnă cîtuși de puțin de noi. De aceea am spus că ele manifestă în mod și mai accentuat aspectul de pasivitate al firii noastre. Și tot de aceea, ele țin cu totul de fire și nicidecum de voință, nefiind prin urmare, condamnabile. Astfel de afecte sînt: pofta după mîncare, plăcerea de mîncare, frica, întristarea. Mai mult chiar, ele sînt necesare firii noastre, ajutînd la conservarea ei.

101. *Quaest. ad Thalas.*, q. 55; P.G., 90, 541.

Totuşi, ele nu fac parte din constituţia originară a firii, nefiind create odată cu ea. Ci ele au odrăslit în fire după căderea omului din starea de desăvîrşire. Ele au pătruns în partea mai puţin raţională a firii, accentuînd trăsăturile iraţionale ale acesteia, după ce prin cădere s-a slăbit raţiunea, spiritul.

Ele reprezintă, cu alte cuvinte, aspectul de animalitate (necuvîntător) al firii noastre, accentuat după căderea din viaţa paradiziacă spirituală, unită cu Dumnezeu. În această trăsătură animalică a lor stă şi inferioritatea, dar şi nevinovăţia lor. Căci aşa cum animalele sînt nevinovate în manifestările instinctuale ale organismului lor, aşa este şi omul, atîta vreme cît aceste afecte rămîn în graniţele lor, servind existenţei lui biologice. Dar prin faptul că omul este şi spirit şi deci are o aspiraţie ireductibilă către infinit, el îşi poate asocia această aspiraţie cu afectele de ordin biologic, transformîndu-le în patimi, adică în afecte exagerate, străbătute de o sete infinită de satisfacere. Din trăsături animalice, ele devin trăsături diabolice, prin elementul spiritual care le colorează.

Am spus că afectele acestea nu sînt condamnabile în ele însele, conformîndu-ne unei expresiuni a sfîntului Maxim Mărturisitorul. Ideea trebuie însă pecizată în sensul că la om afectele niciodată nu se găsesc într-o stare de totală indiferenţă morală, datorită reflexiunii spirituale ce se apleacă asupra lor, care, sau le ţine în marginile care le fac utile firii, sau toarnă în ele tendinţe infinite. Doar dacă sînt ţinute în aceste margini prin voinţă, ele sînt nevinovate. Dar cînd se abat de la această muchie, într-o parte sau alta, devin rele (patimi), sau bune, după cum omul tinde prin ele spre Dumnezeu, sau invers, se leagă prin ele exclusiv de lume. De aceea, în alt loc, sfîntul Maxim răspunzînd la întrebarea dacă «afectele sînt rele prin ele însele», zice : «Afectele devin bune în cei ce se străduiesc, atunci cînd, desfăcîndu-le cu înţelepciune de cele trupeşti, le folosesc spre cîştigarea celor cereşti. De pildă, pofta o pot preface în mişcarea unui dor spiritual după cele dumnezeieşti ; plăcerea, în bucuria curată pentru conlucrarea minţii cu darurile dumnezeieşti ; frica, în grija de a ocoli osînda viitoare de pe urma păcatelor ; iar întristarea, în pocăinţa care ne aduce întristarea de pe urma răului săvîrşit în timpul de aici» [102].

Aşa cum, adică, afectele pot deveni patimi, tot aşa pot deveni porniri bune, după cum setea de infinit a omului ca fiinţă spirituală se orientează spre lume, sau spre Dumnezeu. Ele devin bune şi cînd sînt menţinute în funcţiunea lor biologică necesară, adică în marginile necesare conservării trupului, prin gîndul lui Dumnezeu. Desigur, în acest caz

102. *Quaest. ad Thalas.*, q. 1 ; P.G. 90, 269.

nu sînt la fel de bune ca atunci cînd sînt îndreptate exclusiv spre Dumnezeu[103]. Asceza nu trebuie să lupte pentru desființarea lor, dar nu trebuie să se dezintereseze de ele, căci altfel ușor pot deveni patimi; ci trebuie să le observe mereu, ținîndu-le, în frîu. Prin aceasta omul se întărește în latura sa spirituală, disciplinîndu-se zi de zi, «Dumnezeu rînduind în felul acesta ca omul să vie la conștiința măreției sale de ființă rațională»[104]. Ele sînt o otravă în fire, dar o otravă care ne poate fi spre vindecarea mușcăturii veninoase a celui rău[105].

Neintrînd prin definiție în fire, afectele acestea nu sînt destinate să treacă cu ființa noastră și în viața viitoare. Acolo vom fi «minți pure», în sensul de subiecte preocupate numai de înțelegere și de iubire spirituală, asemenea îngerilor. «Căci afectele care conservă viața de aici nu se pot muta împreună cu noi la viața nemuritoare și veșnică»[106]. Vom fi «minți pure», așa cum am fost și creați, înțelegerea bună și bucuria spirituală curată constituind viața proprie ființei noastre.

Evidența că în esență sîntem înțelegere pură și iubire spirituală determină pe sfîntul Maxim să considere că afectivitatea trupească nu face parte din ființa noastră; dar pe de altă parte, evidența imposibilității de a ne conserva viața pămîntească înăbușindu-ne afectele, îl face să le lege în mod necesar de fire, în existența ei actuală pămîntească, găsind soluția în ideea că ele au apărut după cădere, dar nu sînt condamnabile. Adică, afectivitatea trupească, legată de starea actuală a noastră, este ceva inferior în raport cu firea noastră, dar totuși ceva necesar în existența ei pămîntească actuală.

Acest element de afectivitate trupească ce crește din latura biologică nu este condamnabil și nu trebuie să luptăm împotriva lui, căci el constituie baza creșterii noastre în viața spirituală. Sfîntul Maxim, în asentimentul întregii asceze răsăritene, nu este un adversar al vieții biologice. Asceza înseamnă, în spiritul cugetării răsăritene, frînă și disciplinare a biologicului, nu luptă de exterminare. Ba mai mult, asceza înseamnă «sublimarea» acestui element de afectivitate trupească, nu abolirea lui. Creștinismul nu mîntuie omul de o anumită parte a ființei lui, ci îl mîntuie în întregime. Puterea manifestată în aceste afecte este atrasă și ea ca să slujească omului în urcușul lui spre Dumnezeu. Afec-

---

103. «Pentru că și hrana mai simplă ne produce o plăcere naturală, chiar dacă nu voim, întrucît ne satisface o trebuință. La fel băutura, prin faptul că ne potolește neplăcerea setei, sau somnul, prin faptul că reînnoiește puterea cheltuită prin veghe. La fel și toate celelalte funcțiuni ale firii noastre, care sînt pe de o parte necesare pentru susținere, pe de alta folositoare celor ce se sîrguiesc pentru împlinirea virtuții». *Quaest. ad Thalas.*, q. 55; P.G. 90, 541.

104. Maxim Mărt., *Quaest. ad Thalas.*, q. 1; P.G. 90, 269.

105. Idem, *ibid.*

106. Idem, *op. cit.*, q. 55; P.G. 90, 541.

tele pot primi o trăsătură spirituală și ele pot da un accent sporit iubirii noastre de Dumnezeu. Dumnezeu începe să fie văzut și iubit prin ele. Ele devin transparente pentru Dumnezeu și pentru mintea ce caută spre Dumnezeu.

Acesta este sensul transfigurării sau al spiritualizării lor. Căci punînd frîu și măsură plăcerii de cele materiale, se produce un transfer al acestei energii a ființei noastre, în favoarea spiritului, crescînd plăcerea pentru bunurile spirituale. Plăcerea biologică, prin măsura ce i-o impunem, devine nevinovată ; iar marele plus care a fost oprit de a se manifesta pe plan fiziologic s-a transfigurat pe plan spiritual. Încît în loc de a spune că afectele acestea încetează de a mai exista la trecerea noastră din viața de aici, poate este mai bine a spune că energia lor se transferă toată în favoarea spiritului. Și poate că așa se explică și apariția lor în fire după căderea în păcat, ca un transfer al energiei spirituale pe planul inferior biologic. Plăcerea ființei noastre pentru legătura cu altceva s-a întors atunci de la Dumnezeu și de la sufletul semenilor, spre lume, făcînd să crească plăcerile trupești produse de legătura cu ea. Căci este greu de conceput că forța acestor afecte a venit de undeva din afară.

În acest sens s-ar putea înțelege explicarea ce o dă sfîntul Maxim celor doi pomi din rai, pomului vieții și pomului cunoștinței binelui și răului și adeziunii lui Adam la cel din urmă. «Deci întrucît omul a venit în existență alcătuit din suflet mintal și din trup înzestrat cu simțuri, după un prim înțeles, pomul vieții este mintea sufletului, în care își are scaunul înțelepciunea, iar pomul cunoștinței binelui și răului este simțirea trupului, în care este vădit că-și are imboldul mișcarea irațională. Omul, primind prin trăire porunca divină să nu se atingă cu fapta gustării de această simțire, nu a păzit-o. Amîndoi pomii, adică atît mintea cît și simțirea, au, după Scriptură, puterea de a deosebi între anumite lucruri. Astfel, mintea are puterea de a deosebi între cele spirituale și cele supuse simțurilor, între cele vremelnice și cele veșnice. Mai bine zis, ea fiind puterea de discernămînt a sufletului, îl îndeamnă ca de cele dintîi să se prindă cu toată sîrguința, iar pe celelalte să le disprețuiască. Iar simțirea are puterea de a deosebi între plăcerea și durerea trupului. Altfel spus, aceasta fiind o putere a trupurilor însuflețite și sensibile, convinge pe om să îmbrățișeze pe cea dintîi (adică plăcerea) și să respingă pe cea de-a doua (durerea). Cînd deci omul nu este preocupat de a face altă deosebire decît cea între simțirea trupească de plăcere și durere, calcă porunca dumnezeiască, mîncînd din pomul cunoștinței binelui și răului. El are, adică, iraționalitatea simțirii ca singură normă de discernămînt în slujba conservării trupului. Iar prin

ea se prinde cu totul de plăcere, ca de ceea ce este bine, şi se fereşte de durere, ca de ceea ce e rău»[107].

Inclinarea omului îndreptîndu-se spre cele sensibile, s-a stîrnit în trupul lui plăcerea pentru ele. Aceasta s-a făcut în paguba activităţii mintale, care s-a redus considerabil, împreună cu plăcerea legată de ea. Omul şi-a întors toată energia spre lucrurile supuse simţurilor, dînd plăcerii de ele cea mai mare intensitate. Odată stîrnită, afecţiunea simţirii nu mai poate fi complet înlăturată din om în viaţa pămîntească. Dar poate fi în parte limitată, în parte ţinută în orientarea spre bunurile spiritului şi spre bunurile veşnice. Chiar printr-o parte a ei, prin durere, care urmează totdeauna plăcerii, omul poate învăţa să se împotrivească plăcerii. Din nefericire, el face invers: durerea care urmează plăcerii, în loc să-l facă să evite plăcerea, ca sursă a ei (ce unitar este pomul experienţei binelui şi răului!), îl împinge din nou în plăcere ca să scape de ea, înfăşurîndu-se tot mai mult în acest lanţ vicios.[108]

S-ar părea că din teoria afectelor, aşa cum este dezvoltată de sfîntul Maxim Mărturisitorul, rezultă că toată patima rea care poate creşte din ele este de natură senzitivă şi deci slava deşartă şi mîndria ar rămîne neexplicate. De aceea, trebuie să vedem dacă nu există cumva vreo legătură şi între mîndrie şi patimile care ţintuiesc trupul de lumea aceasta văzută.

De fapt, privind lucrurile mai atent, vedem că mîndria, la urma urmelor, chiar aceea care nu creşte de pe urma bunurilor sensibile, este prilejuită totuşi de anumite destoinicii în legătură cu lumea şi este posibilă prin faptul că omul are în vedere pe semenii săi, faţă de care se crede superior. Dacă ar avea conştiinţa unei absolute singurătăţi, sau conştiinţa că stă cu faţa spre Dumnezeu, nu ar fi posibilă mîndria în el. Intr-un fel oarecare, mîndria este tot o biruinţă a lumii asupra omului, o biruinţă a simţirii, ca percepere superficială a lumii asupra minţii, care vede chiar prin lume, dincolo de lume, pe Dumnezeu. Ba s-ar putea spune că şi în îngerii care au căzut, deşi sînt lipsiţi de trup, mîndria s-a născut prin faptul că au privit spre lumea creată a omului, faţă de care s-au simţit superiori. Energia prin care căutau să se îmbogăţească din Dumnezeu s-a transformat în energie prin care căutau să se îmbogăţească stăpînind asupra altora, inferiori lor. Iar mînia ce se dezvoltă dintr-un

107. Idem, *Quaest. ad Thalas.* q. 43; P.G. 90, 412—413.

108. «Intrucît căutăm să scăpăm de experienţa apăsătoare a durerii, ne aruncăm în braţele plăcerii... şi întrucît ne silim să potolim neliniştea durerii prin plăcere, întîlnim apăsarea durerii aspura noastră, fiind incapabili să avem o plăcere desfăcută de chin şi osteneală». *Quaest. ad Thalas.* q. 61; P.G. 90, 628 B.

afect care lipește pe om prea mult de lume își are sursa tot în simțirea nestăpînită de minte.

Reținînd că «afectul este o mișcare irațională a sufletului, provocată de ideea de bine sau de rău» [109], deci în sine încă nedeterminată, să vedem mai îndeaproape care sînt cauzele care fac ca el să devină, din afect, o patimă contra firii, sau ce face ca el să se îndrepte spre rău.

3. CAUZELE ULTIME ALE PATIMILOR ȘI EFECTELE LOR

În interpretarea pe care o dă celor doi pomi din rai, sfîntul Maxim ne-a indicat și cauzele primordiale și de totdeauna ale patimilor. Întrucît patima este în ființa ei o întoarcere a aspirației infinite a omului spre altă țintă decît cea naturală, spre lumea care îngustează și face pe om egoist, și nu spre Dumnezeu, Care-l lărgește și-l face bun, întrebarea este : cum e posibil să se mențină omul în această orientare greșită, umflînd afectele peste măsura necesară ? Cînd se răspunde că pricina căderii omului a fost mîndria, nu s-a dat un răspuns la întrebarea despre prima cauză a răului, pentru că mîndria este deja un rău, o patimă.

Căutînd să pătrundă în acest ultim ținut misterios în care s-a zămislit prima mișcare păcătoasă a ființei umane și unde își are ea permanent motorul ei, sfîntul Maxim se oprește la o influență a duhului satanic, care a aruncat o adiere de confuzie în mintea omului. Sub ispita lui, omul a avut o scurtă întunecare a inteligenței, uitînd care este cauza lui adevărată și deci ținta lui, întorcîndu-și deci dorința dinspre ea, spre lume [110]. Această scurtă amăgire a fost ușurată de atracția ce o exercitau formele frumoase și promisiunile dulci ale lumii asupra simțurilor sale. Lumea era aci, în imediată apropiere, cu toate chemările și făgăduințele ei ; Dumnezeu era și El aci, dar mai greu de sesizat și cu făgăduieli de bucurii mai spiritualizate și mai îndepărtate. În influența amăgitoare a duhului rău și în sensibilitatea omului trebuie să se caute primele cauze ale patimilor. O primă slăbire a lucrării înțelegătoare a minții s-a soldat imediat, în celălalt taler al balanței, cu o intensificare a lucrării simțurilor. Mai bine zis, aceasta a atras la sine toată energia ce trebuia omul să o pună în activarea minții, în sensul transpunerii de care vorbim. Sau însăși mintea s-a pus în slujba simțurilor, «s-a amestecat în simțire», preocupîndu-se și ea exclusiv de

109. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, trad. rom. de D. Fecioru, București, 1938, p. 114.

110. *Quaest. ad Thalas.*, P.G. 90, 255. «Necunoașterea lui Dumnezeu a îndumnezeit creația».

scoaterea în relief a tuturor aspectelor voluptoase ale lumii văzute, «realizînd o cunoaştere compusă şi pierzătoare a celor sensibile, producătoare de patimă» [111].

Mintea şi-a uitat de rostul ei propriu, de a cunoaşte pe Cel înrudit cu ea, Care este şi El spirit personal în stare să umple dorul ei infinit de cunoaştere cu infinitatea Lui, şi a intrat într-a slujbă străină, inferioară ei, care nu-i poate satisface setea de infinit. Că acest lucru este posibil, ne-o spune şi sfîntul Antonie, zicînd : «Mintea cea de rînd este lumească şi schimbătoare..., ba şi firea şi-o schimbă» [112], sau : «Sufletul, dacă nu are minte bună şi vieţuire cuvioasă, este orb şi nu cunoaşte pe Dumnezeu, Făcătorul şi Binefăcătorul tuturor» [113] ; sau : «Sufletul (adică mintea), coborîndu-se în trup, îndată se întunecă de întristare şi de plăcere şi se pierde» [114].

Am spus că lumea a atras şi atrage simţirea, iar prin simţire, şi mintea, prin făgăduinţele ei sensibile, dulci. Aceasta pentru că simţirea în sensul de lucrare de percepţie a simţurilor este întovărăşită totdeauna de o senzaţie de plăcere sau de durere, mai mult sau mai puţin intense, în sesizarea lucrurilor lumii. Ba lucrarea de percepţie a simţurilor este în stare să sesizeze anticipat plăcerile sau durerile ce le pot da lucrurile. De altfel însăşi vederea lucrurilor este însoţită de o plăcere sau de o durere, înainte de orice posedare a lor.

Simţirea are, prin urmare, un îndoit conţinut şi un îndoit înţeles : unul gnoseologic şi altul afectiv. Calitatea aceasta a ei de a sesiza, prin lucrarea de percepţie, plăcerea ce o pot da lucrurile, sau de a experia în perceperea lor o senzaţie de plăcere, o face primejdioasă pentru om. Sau, prin această calitate a ei, lumea devine primejdioasă, căci evident că, între plăcere şi durere, dacă este lăsată de capul ei, fără o conducere din partea raţiunii, simţirea va alege totdeauna plăcerea. Şi în plăcere stă forţa ei, care face adeseori ca raţiunea ca funcţiune de judecată să cedeze, iar mintea ca funcţiune de cunoaştere să se pună în serviciul ei [114 bis].

Deci trei factori, sau trei cauze, produc patimile în om :

a) mintea slăbită în lucrarea ei autonomă şi proprie ;

111. *Ibid.*
112. *Cap. 7*, Filoc. gr., ed. 3, Atena, tom. I, 1957, p. 5 ; Filoc. rom. ed. I, vol. I, p. 5.
113. *Cap. 118*, Filoc. gr. cit., p. 20.
114. *Cap. 95*, Filoc. gr. cit., p. 17.
114 bis. Sf. Antonie, cap. 25, Filoc. gr. cit., p. 7 : «Sufletele care nu sînt ţinute în frîu de raţiune şi nu sînt cîrmuite de minte, ca să sugrume, să stăpînească şi să cîrmuiască patimile lor, adică întristarea şi plăcerea, se pierd ca dobitoacele cele necuvîntătoare, raţiunea fiind tîrîtă de patimi, ca vizitiul biruit de cai».

b) lucrarea de percepţie simţuală, care a devenit precumpănitoare, care a ieşit din subordinea minţii, ba a atras mintea în subordinea ei, şi

c) o alergare exclusivă şi iraţională după plăcere — pînă la cea procurată de laudele semenilor — şi concomitent cu ea, o fugă speriată de durere. Aceste trei cauze sînt atît de împletite, încît în fiecare din ele sînt implicate celelalte.

Patimile reprezintă aşadar o precumpănire cantitativă şi ierarhică a simţurilor asupra spiritului din om. Dacă afectele reprezintă o simţualitate ţinută în frîu de spirit, patimile sînt o debordare a simţualităţii, peste orice măsură. Astfel, dacă afectele sînt un minimum de pasivitate, dar acest minimum necesar este impus de fire şi nu mai atîrnă de voinţa noastră, patimile sînt o sporire de pasivitate peste ceea ce este necesar, peste ceea ce este impus de necesităţile firii, adică dintr-o concesie neobligatorie a voinţei, însemnînd o robie provocată cu voia.

Afectele sînt «patimi conforme cu firea», pentru că slujesc la conservarea firii. Patimile sînt contrare firii (παρὰ φύσιν), pentru că nu sînt de folos acesteia, ba reprezintă o orientare păgubitoare firii şi o răsturnare a ierarhiei din om.

Sfîntul Antonie face următoarea deosebire între afecte şi patimi: «Nu cele ce se fac după fire sînt păcate, ci cele rele prin alegerea cu voia. Nu este păcat a mînca, ci a mînca nemulţumind, fără cuviinţă şi fără înfrînare. Căci eşti dator să-ţi ţii trupul în viaţă, însă fără nici un gînd rău. Nu este păcat a privi curat, ci a privi cu pizmă, cu mîndrie şi cu poftă. Nu este păcat a asculta liniştit, ci este păcat a asculta cu mînie. Nu este păcat neînfrînarea limbii la mulţumire şi rugăciune, dar este păcat, la vorbirea de rău. Este păcat să nu lucreze mîinile milostenie, ci ucideri şi răpiri. Şi aşa fiecare din mădularele noastre păcătuieşte cînd din slobodă alegere lucrează cele rele în loc de cele bune, împotriva voii lui Dumnezeu» [115].

Cu alte cuvinte, nu sînt vinovate nici plăcerile împreunate cu ceea ce săvîrşeşte în mod necesar fiecare mădular. Dar sînt vinovate plăcerile căutate prin fapte care nu sînt necesare. Este vinovat plusul sau devierea lucrării simţurilor în căutarea cu ori ce preţ a plăcerii. Tocmai de aceea, patimile duc firea la dezordine, la slăbirea şi descompunerea trupului, din cauza slăbirii spiritului care-l ţinea în ordine. Iar simţirea slăbirii îl duce pe om tot mai departe, în pornirea de a-şi reface puterea dintr-o sursă incapabilă să-l întărească. Într-adevăr ceea ce duce tot înainte pe om la rostogolirea pe panta patimilor este o teamă ascunsă

115. Cap. 60; Filoc. gr. cit. p. 12.

de moarte [116]. Plictiseala ce urmează oricărei plăceri este ca un gol prevestitor de moarte. Mai mult, Dumnezeu a legat chiar de plăcere totdeauna o durere, ca omul, experiind aceasta, să nu mai caute plăcerea. Dar el, ajuns în durere, purtat de frica morții care i se vestește prin ea ca o pedeapsă a plăcerilor pe care le va mai căuta, se aruncă în noi plăceri, ducîndu-și firea spre moarte. «Căci toată firea trupurilor fiind stricăcioasă și ușor de risipit, prin modurile prin care caută să o fortifice îi mărește stricăciunea» [117]. Conexiunea strînsă dintre plăcere și durere se poate explica prin faptul că tensiunea în care sînt puși nervii în stările de plăcere, este urmată de o slăbire, de o epuizare. Iar o repetare a stărilor de voluptate grăbește moartea trupului. Căutînd prin patimi în mod greșit o fortificare a firii trupului, omul și-o slăbește, ducînd-o și mai repede la moarte.

Dar mai gravă este moartea sufletească pe care o produce oscilarea și înaintarea pătimașă în cercul vicios format din plăcere și durere sensibilă. Și aici ne întîmpină o altă contrazicere a patimilor. Căci ele sînt o alternare, dacă nu o împreunare de împătimire și platitudine, de efervescență și plictiseală, de tensiune și uscăciune ; ele sînt moartea care chinuie, moartea vie, nu moartea care dă odihna neființei. Viața de platitudine și de banală superficialitate a omului, în care a sucombat spiritul, pare în viața aceasta a nu se mai sfîrși, iar în viața viitoare nu se mai sfîrșește, de fapt, oferind omului un fel de infinitate pe care a dorit-o, dar o infinitate de platitudini.

Dezordinea firii o mai pricinuiesc însă patimile și prin sfîșierea pe care o aduc în ea. Aminteam cuvîntul sfîntului Maxim, că mintea, punîndu-și activitatea în slujba simțurilor, realizează «o cunoaștere compusă și pierzătoare a celor sensibile». Simțirea nu este preocupată să caute legăturile între rațiunile lucrurilor văzute, sau măcar de a privi un lucru în integritatea lui unitară, deplin încadrat în rațiunea lui proprie ; ci își limitează interesul la un aspect parțial, atrasă de plăcerea ce i-o făgăduiește acel aspect. Ea nu lucrează în orizont larg, ci de fiecare dată vede numai un aspect, uitînd de toate celelalte. Consecința e evidentă. Astfel, prin simțirea condusă de plăcere lumea se fărîmițează în nenumărate aspecte, fără legătură între ele, fiecare legat prea tare numai de simțirea care-l sesizează pentru moment. Prin aceasta simțirea contribuie la dezorganizarea lumii însăși. Mintea ce slujește simțirii se apleacă și ea spre diferitele aspecte singulare, nepreocupată de legăturile dintre ele. În loc să vadă sistemul unitar al rațiunilor care străbat lumea, și prin acest sistem pe Dumnezeu cel Unul, rămînînd și ea mereu în mod

116. *Quaest. ad Thalas.* q. 61 ; P.G., 90, 633 D.
117. *Op. cit.*, Proemium, P.G., 90, 260.

conştient una şi aceeaşi, uită în fiecare clipă de ceea ce a cunoscut înainte, fărămiţîndu-se în acte de cunoaştere fără legătură între ele, întrucît în fiecare moment a primit tiparul unui lucru izolat de celelalte. Aceasta este împrăştierea minţii, din care trebuie să o scape aşa-zisa «pază a minţii», recomandată de ascetica creştină.

Dar aţintirea aceasta exclusivă şi pătimaşă într-un moment dat asupra unui aspect izolat al lumii, face ca toată fiinţa omului să se concentreze asupra lui în lăcomia de a-l gusta ; astfel şi firea întreagă a omului trece din clipă în clipă, prin pasiuni alternative : de la mînie, la întristare ; de la scîrba de oameni, la căutarea avidă a societăţii lor, neputîndu-şi ţine într-un echilibru şi într-o moderaţie diferitele ei porniri. Dar aceasta este o sfîşiere a firii ; căci în loc să fie menţinută mereu în echilibrul funcţiunilor ei, este lăsată, rînd pe rînd, pradă extremelor ce se contrazic prin exclusivismul lor exagerat. Omul nu mai este o fiinţă unitară, aceeaşi în toate momentele vieţii. Uitarea de Dumnezeu are ca urmare şi uitarea de sine, ca unitate permanentă a persoanei proprii. Dar sfîşierea se întinde şi pe planul relaţiilor interumane. Căci urmărind plăcerea şi voind să ne asigurăm la infinit de obiectele care ne-o procură, sau vrînd să ne ridicăm pe primul plan eu-ul, prin patima mîndriei, ajungem în conflicte cu semenii, sau trezim invidia lor. Sfîntul Maxim descrie acest efect al patimilor astfel : «Ca urmare, firea cea una s-a divizat în părticele nenumărate şi noi, cei de aceeaşi fire, ne consumăm unii pe alţii ca şerpii furioşi. Căci urmărind, din pricina iubirii egoiste de sine, plăcerea, şi silindu-ne să evităm, din pricina aceluiaşi egoism, durerea, născocim naşterile nenumărate ale patimilor producătoare de stricăciune» [118].

Este de-ajuns să amintim că cine zice prea mult «eu», ca să pună în relief că el a făcut anumite lucruri şi nu altcineva, reuşeşte de fapt să-şi taie rădăcinile de comunicare cu semenii. Neavînd iubire faţă de alţii, nu va avea nici iubirea altora. Mîndria a tăiat firea lui de a altora, care, deşi purtată de mai multe subiecte, este totuşi una în comunicările ei văzute şi nevăzute şi numai aşa se menţine şi creşte în tăria ei, îmbogăţindu-se neîncetat. De fapt, o tăiere completă a firii între indivizi nu poate avea loc niciodată. Aceasta ar fi moartea totală a ei. Dacă se mai menţine, chiar în cel mai egoist ins, deşi într-o formă chinuită, este pentru că mai rămîne în oarecare legături, fie şi strîmbate, cu ceilalţi. Pentru că, în realitate, nu există lucru pe care să-l fi făcut cineva singur, chiar dacă în aparenţă nu l-a ajutat nimeni. Ideea acelei fapte, stimulentul la ea, destoinicia pentru ea şi atîtea alte condiţii ale

118. *Op. cit.*, Proemium, P.G., 90, 256.

ei i-au fost date de mediul în care s-a dezvoltat. Fiecare ar trebui să zică pentru tot ce a putut face : «noi» am făcut, nu pentru a se numi pe sine la plural, ci pentru a recunoaşte aportul celorlalţi la orice ispravă a sa. «Eu» este o expresie a mîndriei, indicînd o tăiere primejdioasă a firii. «Noi» este expresia dragostei, a smereniei, a recunoaşterii unităţii firii, a sobornicităţii subiectelor, întemeiată pe această unitate a firii. De aceea sfîntul Maxim spune că numai iubirea înlătură sfîşierea din firea omenească [119].

Cunoscînd principalele cauze şi efecte ale patimilor, ştim împotriva căror adversari avem de luptat. Dar pentru a preciza aceste cauze, trebuie să arătăm mai înainte, în mod mai apropiat, legăturile diferitelor patimi cu fiecare facultate a sufletului.

4. PATIMILE ŞI FACULTĂŢILE SUFLETULUI

Concepţia sfinţilor părinţi despre suflet este împrumutată în mare parte de la Aristotel, la care nu este deosebită de a lui Platon, decît prin aceea că el refuză preexistenţa lui νοῦς, a minţii, sau a spiritului şi deci separarea lui de suflet.

După concepţia aceasta, sufletul, unul în esenţă, are trei facultăţi principale : *mintea* (νοῦς), ca potenţă a tuturor actelor de cunoaştere şi de cugetare ; *pofta* (ἐπιθυμία), ca potenţă a tuturor dorinţelor şi poftirilor şi (θυμός), *potenţa* irascibilă, impulsivă a actelor de curaj, de bărbăţie, de mînie bună sau rea. Raţiunea ar fi o anumită funcţiune a minţii. Cînd aceasta se consideră în locul minţii, sufletul are tot trei puteri : raţiunea, pofta şi impulsivitatea.

De observat însă, că sfinţii părinţi, deşi resping ideea platonică a separaţiei dintre minte şi suflet, ca întreg pasional şi poftitor (θυμὸς καὶ ἐπιθυμία), adică ideea preexistenţei minţii, totuşi consideră că cele două puteri din urmă se înrudesc între ele şi se deosebesc de minte în aşa măsură, încît ajung să vorbească, pe de altă parte, de două părţi ale sufletului : partea mintală, sau spirituală, sau raţională şi partea iraţională, care cuprinde, împreună cu alte funcţiuni vitale, şi facultăţile mîniei şi poftei. Astfel, sfîntul Ioan Damaschin zice : «Trebuie să se ştie că raţionalul prin fire conduce iraţionalul. Puterile sufletului se împart în : putere raţională şi putere iraţională. Puterea iraţională are două părţi : una care nu ascultă de raţiune, adică nu se supune raţiunii, alta care ascultă şi se supune raţiunii. Partea neascultătoare şi nesupusă raţiunii se împarte în : funcţiunea *vitală*, care se nu-

119. *Ep. II către Ioan Cubicularul* ; P.G., 91, 396.

meşte şi puls, funcţiunea *seminală*, adică de naştere, şi funcţiunea *vegetativă*, care se numeşte şi nutritivă. Acesteia din urmă îi aparţine şi funcţiunea de creştere, care dă formă corpurilor. Aceste facultăţi nu se conduc de raţiune, ci de natură. Partea care ascultă şi se susţine de raţiune se împarte în mînie şi poftă. Îndeosebi partea iraţională a sufletului se numeşte pasională şi apetitivă» [120].

Ba sfinţii părinţi îşi însuşesc întrucîtva teza platonică despre nemurirea lui νοῦς şi mortalitatea celorlalte două puteri, prin faptul că, după ei, cum am arătat înainte cu locuri din sfîntul Maxim, singur νοῦς este destinat vieţii veşnice, mînia şi pofta ca sediu al afectelor avînd să înceteze la sfîrşitul vieţii pămînteşti.

Dar mintea, departe de a fi ceva deosebit de suflet, este însuşi sufletul propriu-zis [121]. Mînia şi pofta sînt puteri care o însoţesc în viaţa pămîntească ce se naşte din asocierea sufletului cu trupul. Sînt funcţiuni proprii grijii de trup şi înrîurite de legătura minţii cu trupul. Desigur, ele nu sînt exclusiv ale trupului, căci trupul în sine este inert. Ele reprezintă o energie a sufletului, orientată spre trup şi colorată de convieţuirea cu el. Energia dorinţei şi a bărbăţiei le are sufletul şi în sine, şi le va avea şi după sfîrşitul acestei vieţi. Vor înceta atunci pofta şi mînia, aşa cum le cunoaştem pe pămînt, în elementul lor trupesc şi iraţional. Energia din ele, spiritualizată, se va orienta exclusiv spre Dumnezeu.

Dar mintea (νοῦς), înţeleasă ca suflet propriu-zis, sau însuşi sufletul, faţă de care pofta şi mînia au o poziţie mai exterioară, este şi ea întreită. Calist Catafygiotul consideră sufletul ca fiind νοῦς, λόγος şi πνεῦμα, minte, raţiune şi duh, după asemănarea Sfintei Treimi. Acest întreit aspect nu-i atinge cîtuşi de puţin simplitatea [122].

Această concepţie are o importanţă deosebită, ajutîndu-ne să înţelegem o mulţime de lucruri din viaţa tainică a sufletului. După sfîntul Marcu Ascetul, Hristos Se aşează la botez în altarul inimii, sau în partea cea mai din lăuntru a fiinţei noastre, fără să ne dăm la început seama de acest fapt, ci devenindu-ne conştient abia prin preschimbarea treptată

120. *Dogmatica*, trad. rom., de D. Fecioru, p. 103.

121. Sf. Maxim spune într-un loc: «Raţiunea e robul de acelaşi neam ce slujeşte minţii, iar mînia şi pofta, robii de alt neam».

122. Calist Catafygiotul, *Despre unirea dumnezeiască şi viaţa contemplativă*, Filoc. gr., ed. II, Atena, 1893, vol. II, p. 472: «Numesc sufletul tripartit nu pentru că e raţional, irascibil şi poftitor. Căci sufletul nu e propriu-zis tripartit prin aceasta. Pentru că sufletul raţional nu are mînia şi pofta ca proprii. Acestea sînt luate din partea neraţională pentru vieţuirea animalică prezentă. Ele sînt prin ele însele lăturalnice, neraţionale şi întunecoase. Dar sufletul este raţional şi firea lui e plină de lumină înţelegătoare... Deci acelea nu sînt cu adevărat părţi ale lui, ci puteri lăturalnice ale lui, cu rost vital şi inferior».

a noastră. Acelaşi lucru îl spune şi Diadoh al Foticeii, după care, din momentul botezului, harul «se ascunde în adîncul minţii», satana fiind scos afară şi înrîurindu-ne de aici înainte prin simţurile trupului şi prin dulceaţa poftelor iraţionale [123]. De aici urmează că există un adînc sau un interior al minţii noastre neştiut de noi, dar devenindu-ne conştient treptat, dacă ne străduim să ne curăţim viaţa. Pe acesta Marcu Ascetul îl numeşte «inimă».

Această învăţătură ne dă putinţa să stabilim punţi între doctrina creştină despre suflet şi psihologia modernă, cu toate că doctrina creştină cuprinde ceva care este o întregire a acestei psihologii. Psihologia modernă, în mare parte, admite existenţa unui subconştient pentru a rezerva un loc în care se depozitează amintirile şi în care se făuresc idei, inspiraţii, intuiţii, tendinţe.

Precum vedem, creştinismul admite şi el existenţa unei regiuni a sufletului care nu cade sub lumina conştiinţei. Totuşi termenul de subconştient nu este potrivit pentru a indica această regiune, atît pentru particula «sub», care-l plasează într-o zonă inferioară, subalternă, cît şi pentru că mai este încărcat cu ereditatea freudistă a atîtor tendinţe şi gînduri inavuabile, pe care conştiinţa le tot refulează, fiindu-i ruşine să le dea pe faţă. Admiţînd că există şi un subconştient pentru bagajul întunecos ce-l purtăm cu noi, socotim că este potrivit ca pentru regiunea unde se cuprind virtual energiile umane ale sufletului şi prin care intră în el energiile divine, să utilizăm termenul de transconştient, sau de supraconştient. Subconştientul ar fi cămara de-a stînga sau pivniţa întunecoasă a conştiinţei, unde s-au adunat cele rele ale noastre, născînd resorturile patimilor; ar fi locul de pornire al poftei şi mîniei. Iar transconştientul sau supraconştientul ar fi cămara de-a dreapta, sau foişorul de sus, unde stau depozitate şi lucrează energiile superioare, gata să inunde în viaţa conştientă şi chiar în subconştient, cu forţa lor curăţitoare, atunci cînd le oferim condiţii.

Astfel «duhul» sufletului, sau al «minţii», ar fi partea cea mai de sus, sau cea mai din lăuntru, căci în ordinea sufletească, ceea ce este mai sus este ceea ce este mai lăuntric, mai intim. Credem că termenul de «inimă» tot la această parte se referă [124]. De pildă, Diadoh al Foticeii foloseşte, pentru locul intim din suflet, unde se ascunde harul de la

123. Sf. Marcu Ascetul, *Despre Botez*, P.G., 65, 985—1025; Filoc. rom., vol. I, p. 287. Diadoh, *Cuvînt ascetic*, cap. 76—80, Filoc. gr. ed. 3, vol. I, p. 258—259.

124. B. Vişeslavţev, *Însemnătatea inimii în religie*, trad. de Pr. D. Stăniloae, în «Revista Teologică», 1934. El consideră inima ca partea cea mai centrală, cea mai lăuntrică a omului care se întîlneşte cu Dumnezeu.

botez, cînd expresia «adîncul minții», cînd cuvîntul «inimă» [125], cînd cuvîntul «duh» [126].

Am avea astfel o explicație pentru faptul că unii scriitori duhovnicești răsăriteni nu pomenesc aproape deloc cuvîntul «inimă» cînd vorbesc de locul central al sufletului, ci numai de νοῦς, ca de pildă Evagrie, Casian, Nil Ascetul, sau de νοῦς și πνεῦμα, ca Maxim Mărturisitorul. Alții lucrează foarte frecvent cu această noțiune, de pildă Marcu Ascetul, sau metoda rugăciunii lui Iisus.

Dintre cele trei aspecte ale sufletului, cel mai descoperit ne este rațiunea (λόγος), aceasta avînd parcă rolul de revelare, cum îl are în raport cu Sfînta Treime, Logosul divin. Mintea (νοῦς), cu posibilitățile ei mai directe de cunoaștere, și anume de cunoaștere a celor spirituale, ne este mai puțin descoperită. Aproape de tot ne este acoperit, la început, «duhul» sau «inima», căci «duhul» petrece în adîncurile noastre, cum petrece Duhul Sfînt în adîncurile dumnezeirii (I Cor. 2, 11). Ca și Duhul Sfînt, duhul nostru coboară în regiunile conștiente și subconștiente ale vieții noastre de suprafață, de contact cu lumea văzută, numai după ce ne-a pregătit rațiunea (λόγος), pentru primirea Lui. «Inima» ne este închisă, cît trăim într-o viață de învîrtoșare și păcat. Despre un astfel de om, se zice că este «om fără inimă», sau «cu inima împietrită», adică în stare de nelucrare. Iar viața «în duh» lipsește cu totul unui astfel de om. Acest om nu mai păstrează decît o «rațiune» lipsită de adîncime. «Inima» ni se deschide, ni se face largă prin nădejdea în Dumnezeu, zice sfîntul Marcu Ascetul. Altfel, este îngustată, încuiată de griji [127]. Iar «viața în duh», «cunoașterea lui Hristos în duh», expresii folosite de sfîntul Maxim Mărturisitorul, înseamnă cunoașterea lui Hristos sălășluit în noi înșine, în intimitatea centrală a noastră. Se mai spune că «duhul» sau «viața duhovnicească» înseamnă unirea între sufletul nostru și Duhul dumnezeiesc, lăsîndu-ne impresia că n-am avea în nici un sens o regiune a sufletului numită «duh» înainte de întîlnirea cu Dumnezeu. Dar noi avem un «duh» în noi, ca regiune în care are să Se așeze Duhul Sfînt, dar pînă nu S-a sălășluit Hristos sau Duhul Sfînt acolo ne este o simplă virtualitate, iar după aceea mai întîi este neștiut de noi, devenindu-ne conștient pe măsura sporirii în virtute și, prin aceasta, în conștiința că avem pe Iisus în noi. De abia după aceea creștem conștient într-o viață duhovnicească. Aceasta este totodată o viață

125. *Op. cit.*, cap. 74 și 80.

126. *Op. cit.*, cap. 57, Filoc. gr. cit., p. 250: «Cel ce petrece pururea în inima sa e departe de toate lucrurile dulci ale vieții, căci umblînd în duh, nu poate cunoaște poftele trupului».

127. *Despre cei ce-și închipuie că se îndreptează prin fapte*, cap. 114; Filoc. rom. vol. I, p. 263; Filoc. gr. cit., p. 116.

a inimii, dacă inima este puterea dragostei; este sufletul deschis spre Dumnezeu și spre semeni; iar viața în duh este o viață de dragoste către Dumnezeu și semeni, dacă Duhul Sfînt este și în Sfînta Treime pururea dragoste. Prin această deschidere, sufletul își actualizează totodată legătura lui cu infinitul, potența lui de a comunica cu infinitul, de a primi infinitul în sine, de a se uni cu infinitul. Duhul Sfînt coborînd în noi, și conlucrînd la dobîndirea virtuților, ca deschidere spre Dumnezeu și semeni, ni «se aprinde» duhul nostru, ni se dezmorțește, ni se înmoaie inima, se fac străvezii pereții sufletului. Iubirea lui Dumnezeu trezește iubirea noastră, pătrunderea lui Dumnezeu în noi ne face să ne deschidem lui Dumnezeu.

In lumina acestei concepții, am înțelege de ce inima sau starea iubitoare a sufletului are în creștinismul ortodox și o funcțiune gnoseologică, iar înțelegerea adevărată a minții este totodată și dragoste față de ceea ce înțelege. «Duh» este un aspect și νοῦς altul al aceluiași suflet simplu. «Duhul» sau «inima» cuprinde în sine «mintea», sau «înțelegerea» și «rațiunea», cum cuprinde Duhul Sfînt pe Tatăl și pe Fiul. De asemenea «înțelegerea» cuprinde în sine «inima», sau «iubirea» și «rațiunea», iar «rațiunea», «înțelegerea» și «iubirea».

Această concepție despre suflet poate fi ușor apropiată și de concepțiile moderne psihologice, care pe de o parte deosebesc în suflet funcțiuni gnoseologice (mintea) și afective (pofta și mînia), iar pe de alta, deosebesc conștientul de subconștient.

S-ar putea spune că energiile psihice ale poftei și ale mîniei sînt implicate în energia aflătoare în cămara de sus a sufletului, în «duhul», sau în «inima» lui și cu cît este mai împuținată viața «inimii», sau a «duhului», sau cu cît acelea fac mai puțin uz de energia lor, cu atît este mai crescută cea a poftei și a mîniei trupești.

Dar să vedem acum în ce mod se repartizează patimile pe facultățile mintale (subînțelegînd și rațiunea și inima sau duhul), pe poftă și mînie, sau cum se alterează acestea cînd se ignoră Dumnezeu, sau chiar cînd slăbește certitudinea în existența Lui, sau cînd este dat uitării. Menționăm că această ignorare, sau îndoială, sau uitare este produsă pe de o parte de amăgirea duhului rău, care, pentru că este un duh ce-și cheltuiește energia lui în preocuparea de sine, îndeamnă sau influențează și sufletul nostru la preocuparea de noi înșine; pe de altă parte, de o lene, de o nepăsare a cugetării, influențată și de o trîndăvie a trupului.

Deci ignorarea lui Dumnezeu are și un caracter moral (mai bine zis imoral), așa încît cauzele morale și cele intelectuale se împletesc. De aceea sfîntul Marcu Ascetul consideră neștiința, uitarea și trîndăvia

ca primele cauze ale oricărui rău [128]. Iar sfîntul Antonie declară : «Pricina tuturor relelor este amăgirea, rătăcirea și necunoașterea lui Dumnezeu» [129], întărind teza lui că omul neevlavios, omul pătimaș este un om nerațional, precum omul evlavios este un om rațional [130]. Patimile sînt, așadar, efectul și, la rîndul lor, cauza unei minți văduvite de adevărata înțelegere, a unei iraționalități și a unei încuieri a duhului, sau a inimii, sau a iubirii.

Dacă, pe partea minții, ele indică un minus de activitate, o abdicare a ei de la rolul de diriguitoare, pe partea poftei și a mîniei, ele indică o trecere peste măsură, o debordare peste marginile care convin naturii. Chiar trîndăvia este legată cu o plăcere. Pe de altă parte, chiar acest minus al minții și al efortului ei și plusul poftei și al mîniei înseamnă o călcare a legilor firii, ca să nu mai vorbim de orientarea lor spre obiective greșite, îngustate, incapabile să răspundă setei de infinit a minții, să pună și să țină în lucrare «duhul», «inima».

În capitolul anterior constatasem că a doua și a treia cauză a patimilor este o precumpănire a lucrării simțurilor și a preocupării de plăcere, cu evitarea concomitentă a durerii. Dar puterea sufletească ce dorește plăcerea este pofta, precum aceea care se supără cînd n-o are și cînd i se răpește, sau cînd omul este amenințat și cuprins de durere, este mînia. Deci pofta și mînia sînt acelea care, atrase de lumea văzută și de făgăduielile ei, fac să se răstoarne balanța dintre lucrarea minții și a simțurilor, în favorul celei din urmă. Prin simțuri își poate urmări mintea preocupările ei de cunoaștere spirituală, dar și pofta își poate urmări dorințele ei. Simțirea înțeleasă ca pură percepție a simțurilor, este în sine nevinovată și poate fi luată în serviciul minții. Abia cînd prin ea lucrează pofta de plăcere, devine simțire în înțeles păcătos. Un minimum de plăcere poate rămîne în ea, ca afect natural. Dar acest afect trebuie copleșit de plăcerea spirituală a minții cunoscătoare. De pildă, cînd mîncăm, dacă sîntem concentrați cu totul în gustarea plăcerii ce ne-o procură mîncarea, simțirea aceasta este păcătoasă, căci prin ea lucrează pofta. Mintea are doar rolul subaltern de a născoci toate posibilitățile de plăcere ale mîncării. Dar dacă mîncînd înfrînăm simțirea plăcerii, prin diferite reflexiuni la rostul mîncării, la binefacerea ce ne-o dăruiește Dumnezeu prin ea, la datoria ce o avem de a milui și pe alții cu cele necesare hranei, am biruit patima prin aducerea simțirii în subordinea spirituală a minții.

---

128. *Epistola către Nicolae*, Filoc. rom., ed. I, vol. I, p. 381 ; Filoc. gr. cit., p. 138.
129. *Cap. 26*, Filoc. gr. cit., p. 7.
130. *Cap. 1*, 5, 13, 22 etc., Filoc. gr. cit., p. 4, 5, 6, 7.

Sfîntul Maxim repartizează astfel patimile pe cele două facultăţi sufleteşti ale poftei şi mîniei, după ce arată că ele se întăresc paralel cu creşterea neştiinţei sau a abdicării minţii de la rostul ei firesc : «Deci cu cît trăia omul mai mult prin simţire, îngrijindu-se numai de cunoaşterea celor văzute, cu atît îşi strîngea în jurul său neştiinţa de Dumnezeu.. Şi cu cît îşi strîngea în jur neştiinţa de Dumnezeu, cu atît se afunda mai mult în gustarea prin simţuri a materiilor cunoscute, iar cu cît se îndopa cu acestea, cu atît se aprindea în el iubirea pătimaşă de sine (φιλαυτία), născută din acea gustare. Şi cu cît cultiva mai mult iubirea pătimaşă de sine, cu atît născocea mai multe moduri de plăcere, ca fruct şi ca ţintă a iubirii de sine. Şi fiindcă plăcerea are totdeauna durerea ca succesoare, se năpustea cu toată puterea spre plăcere şi fugea cît putea de durere... Deci căutînd plăcerea pentru iubirea pătimaşă de noi înşine şi silindu-ne să evităm durerea pentru aceeaşi iubire, născocim naşterile nenumărate ale patimilor producătoare de stricăciune. Astfel, dacă ne îngrijim de iubirea de noi înşine (φιλαυτία), prin plăcere, naştem lăcomia pîntecelui, mîndria, slava deşartă, orgoliul, iubirea de arginţi, zgîrcenia, tirania, îngîmfarea, încăpăţînarea, mînia, părerea de sine, înfumurarea, dispreţul, injuria, batjocura, luarea în rîs, risipa, luxuria, insolenţa, umblarea prin nouri, traiul molatic, înţepăturile, locvacitatea, vorbirea împotrivă necuviincioasă şi toate cîte mai ţin de genul acesta».

Toate acestea le derivă sfîntul Maxim din căutarea plăcerii, deci sînt o exagerare şi o deviere a poftei. Chiar şi mîndria, cu toate ramificaţiile ei, ţine de poftă, ca să nu mai vorbim de lene. Pe de altă parte, ele fiind şi o urmare a ignoranţei, reprezintă indirect şi o boală a minţii. Despre mîndrie, el spune apriat în altă parte că este şi «produce o cugetare confuză, constînd din două neştiinţe : a ajutorului dumnezeiesc şi a neputinţei proprii» [131].

Dar făcînd abstracţie de faptul că ţin şi de o slăbire a minţii, constatăm că şase din cele opt patimi capitale ţin de facultatea poftei : lăcomia pîntecelui, desfrîul, iubirea de avuţie, lenea, slava deşartă şi mîndria.

Apoi sfîntul Maxim continuă : «Iar cînd egoismul este înţepat mai mult de durere, naşte : iuţimea (τὸν θυμόν), pizma, ura, duşmănia, ţinerea de minte a răului, bîrfeala, cîrteala, intriga, întristarea, deznădejdea, neîncrederea, calomnierea providenţei, scîrba, neglijenţa, lipsa de curaj, indispoziţia, împuţinarea cu sufletul, jelania inoportună, plînsul, melancolia, frămîntarea totală, excesul de zel, zelul greşit şi toate celelalte

131. *Quaest. ad Thalas*, q. 55, sc. 4 ; P.G., 90, 560.

cîte le produce o stare lipsită de prilejurile plăcerii». Acestea sînt produsele şi bolile facultăţii irascibile, reducîndu-se în fond toate, la patimile mîniei şi întristării. Dar irascibilitatea se manifestă cînd nu este satisfăcută pofta. Deci, indirect, şi patimile acestea au o legătură cu pofta. «Iar din amestecarea durerii în plăcere, produsă din oarecare alte pricini, adică dintr-o stare de perversitate, căci aşa numesc unii compoziţia rezultată din întîlnirea a două răutăţi contrare, naşte : ipocrizia, ironia, viclenia, prefăcătoria, linguşirea, simularea unor purtări care să placă oamenilor şi toate celelalte născociri ale acestui amestec scelerat[132].

Deci aceste patimi sînt produsul combinării poftei cu mînia. Dar rolul facultăţilor sufleteşti în raport cu patimile este mai complex decît s-a descris pînă acum. Patimile nu înseamnă o abdicare totală a oricărei raţiuni şi o lucrare exclusivă a poftei şi a mîniei. Am văzut că sfîntul Maxim Mărturisitorul găseşte între afecte şi patimi deosebirea că cele dintîi nu depind de noi, iar cele din urmă depind de noi, cel puţin pînă devin puternice.

Aceeaşi deosebire o face şi psihologia modernă între afecte, cărora le zice emoţiuni, şi patimi ; emoţia este o stare primară şi brută, o mişcare instinctivă, o reacţiune bruscă şi imediată, pe cînd patima este o formaţiune secundară şi complexă, este cugetarea in serviciul instinctului şi a tendinţelor, este făcută în parte din voinţă rece, raţională, sistematică[133].

---

132. Ibid.

133. L. Beret, *Les états affectifs*, în G. Dumas : *Traité de Psychologie*, tom. I, Paris, Alcan 1923, p. 480 urm. : «Tandis que l'émotion est un état primair et brute, un mouvement instinctif, une réaction brusque et soudaine (ex. : la colère sous le coup d'un affront), tandis qu'elle est caracterisée par sa brévеté et sa violence... la passion est de formation secondaire et complexe ; elle est la pensée au service de l'instinct et des tendances ; elle est faite en partie de reflexion et de calcul, de volonté froide, raisonée, systématique ; elle este caracterisée par sa stabilité et sa durée ; c'est un état chronique... Là où il y a beacoup d'émotion, dit Kant, il y a généralement peu de passion. Les temperaments impulsifs et explosifs, sujets à des émotions brusques et violentes, confirme Ribot, «ne sont pas propres à devenir des passionés vrais. Ils sont des feux d'artifices ; les autres sont des hautes fournaux qui brûlent toujours»... «Une passion à longue durée est toujours traversée par des accès d'émotions» (Ribot, *Essai sur les passions*, Paris, Alcan, 1907). Tandis que l'émotion est un état réalisé caracterisé par l'arrêt, la satisfaction, la passion est une tendance privilégiée ou élue, qui se détachant des autres, s'organise, s'impose, devient le centre d'attraction de tous les sentiments et tend vers la réalisation. L'une est une force centrifuge, l'autre une force centripète ; l'une est une dissipation, l'autre une concentration des mouvements ; l'une ressemble à l'aboulie, l'autre à la volonté. La passion est une inclination portée à l'excès, devenue prédominante, qui subordonne toutes les autres ou qui les exclut... Comment vient elle à se former ? On peut admettre qu'à l'origine, chez l'homme normal, totutes les tendances existent et que toutes sont au même niveau de mediocrité. Mais cet équilibre ne dure pas. En effet, la passion, entendue comme la rupture d'équilibre des tendances, est de la prédominance de l'une d'elle sur toute les autres... elle n'est pas innée, fatale... On peut la concevoir, avec les stoïciens, comme une maladie de l'âme».

Un acces de mînie lipsit de rațiune este scurt. Dar patima mîniei este prelungită de voință și de argumentări, peste limita acelui moment, devenind astfel o habitudine de durată, de care apoi nu se mai poate omul elibera ușor și care poate izbucni adeseori și în accese. Accesul de mînie este o emoție care se satisface repede. În patimă însă, reflexiunea și voința pun acea sete insațiabilă, infinită, pe care au întors-o de la țintele spirituale proprii lor, spre nimic.

De aceea patima este cu mult mai rea ca afectul. Dacă afectul este animalic și impus de viața organică a omului, patima este diabolică și nu mai este o manifestare instinctuală a naturii, ci o fierbere mereu voită și meditată. De unde se explică capacitatea acestor emoții sau afecte rebele de a trage voința, mai mult sau mai puțin fără voie, de partea lor? Aceasta se explică prin faptul «că în ele este o energie analogă celei a voinței și un caracter așa-zis rațional». «În voluptăți, în ambiții, există o complexitate, o amploare, o aparentă plenitudine, ... lumea aceasta a pasiunilor umane este plină și ea de anumite semințe de rațiune, dar, tocmai de aceea, și de posibilități de abuz» [134].

De fapt, voința nu trebuie înțeleasă ca o forță ce stă în noi detașată de ansamblul tuturor tendințelor care alcătuiesc dinamismul ființei noastre; ci ea, ca tensiune generală a ființei noastre de a fi, trebuie să fie cu toate aspirațiunile noastre, pe toate să le vrea, în toate să fie. Se înțelege însă că pe fiecare trebuie să o vrea, în fiecare trebuie să fie ca forță de realizare, întrucît fiecare se încadrează armonic în scopul general al întregii ființe, întrucît conlucră la binele întregului.

Faptul că voința, ca funcție a întregii ființe, este cu fiecare din tendințele acestei ființe, dă tuturor o justificare în fața ei. Toate se legitimează, toate au o rațiune pentru ea și toate se împărtășesc întrucîtva de voința de a fi a ființei noastre, ca ansamblu. Rațiunea și voința din ele stă în îndreptățirea lor de a fi și în puterea de a fi, pe care le-o conferă apartenența lor la ansamblul ființei noastre.

Voința și rațiunea din ele, fie că amăgesc voința și rațiunea generală a ființei noastre să se alăture lor, fie că fac această voință și rațiune generală să slăbească în funcțiunea lor de ocrotitoare și promovatoare ale intereselor întregului ființei noastre, în fața forței cu care izbucnește momentan o anumită tendință singulară rămîn singure pe teren, luînd rolul de rațiune și voință diriguitoare de acțiune, substi-

134. M.Blondel, *op. cit.*, vol. II, p. 192. Participarea într-un anumit fel a rațiunii și a voinței la patimă, fapt care îi dă acesteia pornirea infinită, e scoasă în relief de Blondel în modul în care am văzut la nota 91.

tuindu-se voinței și rațiunii generale, sau lucrînd ca și cînd ele ar fi voința și rațiunea generală [135].

Totuși în cazul din urmă simțim în noi încă prezența rațiunii și voinței generale, care dezaprobă tacit ceea ce se face. De aceea, de cele mai multe ori simțim în noi două voințe și două rațiuni. Numai la cei căzuți de tot în puterea unei patimi poate să se pervertească total întreaga rațiune, ca să justifice fără rezervă îndreptățirea tendinței din acea patimă de a domina asupra întregii firi. Si numai în aceia se pune întreaga voință în slujba patimii. La cei mai mulți, făcînd abstracție, poate, de momentele de furie ale patimii, momente de totală «orbire», rămîne o rezervă de rațiune și de voință care pledează, este drept, fără forță efectivă, pentru drepturile ființei ca întreg și care constată că rațiunea și voința care s-au pus în slujba patimii fac un lucru greșit, că voința aceea este «o voință irațională», o voință care nu poartă din plin caracteristicile libertății, precum rațiunea ce slujește patimii este o «rațiune nesocotită» [136].

În acest caz s-a produs o rupere în două a voinței și a rațiunii, sau o ramificare a funcțiunii lor, într-o funcțiune perversă și într-una sănătoasă [137]. Noi lucrăm în acest caz, «cu voia, contra voii noastre» [138].

Deci afectul a devenit un păcat numai prin solidarizarea totală sau în parte a rațiunii și a voinței cu el [139]. Dar rolul rațiunii și al voinței nu se

135. «Or, cette contre-volonté, qui catalyse dans un système toutes les puissances exclues, réussit souvent, c'est un fait, à supplanter la volonté même ; mais elle ne parvient ainsi à gouverner l'action que dans la mesure où elle se fait elle-même raison ou volonté». Blondel, *op. cit.*, II, p. cit.

Tot cam în felul acesta prezintă și Nicodim Aghioritul nașterea voinței acesteia parțiale, care se substituie voinței generale. În loc însă de a-i zice parțială în raport cu cealaltă generală, îi zice inferioară, ceea ce e cu totul just, sau irațională : «Află că în acest războiu sînt două voințe în noi, una contrară celeilalte. Una a părții raționale și de aceea se numește rațională și superioară. Cealaltă, a simțurilor și de aceea este numită simțuală, inferioară. Ultima, de obiceiu, mai este numită și voință irațională, voință a poftelor și a pasiunilor trupești. Cu voința superioară rațională dorim numai lucrurile bune, iar cu cea inferioară dorim numai lucrurile rele». Dar, într-un fel oarecare, voința aceasta irațională trebuie să cîștige pe cea rațională ca să se realizeze, adică să lucreze cu consimțămîntul și în numele celei raționale, să ia rolul acesteia în mod sofistic, să capete prestigiul voinței raționale în fața conștiinței proprii și a altora. Voința rațională, spune Nicodim Aghioritul, stă între voința simțurilor și voința lui Dumnezeu, fiecare din acestea căutînd să o cîștige. Deci, «ori de cîte ori voința irațională a simțurilor, de o parte, și cea a lui Dumnezeu, de alta, luptă cu voința ta rațională și fiecare caută să o supună, trebuie să încerci în toate felurile ca voința lui Dumnezeu să ajungă biruitoare. Cînd ești atacat de imboldirile unei voințe iraționale, rezistă cu bărbăție, ca voința superioară să nu cedeze celei inferioare», *Răsboiul nevăzut*, trad. rom. de N. Ioniță, Chișinău, 1937, p. 26, 28.

136. Așa îi spune Nicodim Aghioritul.

137. Blondel, *op. cit.*, p. 207.

138. Blondel, *op. cit.*, p. 195 : «C'est que le vouloir n'est point integral et qu'il demeure divisé en lui-même».

139. Idem, *op. cit.*, p. 205 : «Et cette action qui sort de nous contre notre vouloir profond et indélébile comme si elle était volontaire, cette action déraisonable dont on se fait une raison nouvelle, c'est proprement parler de la passion».

oprește aici. Ci după ce tendința parțială respectivă s-a satisfăcut prin atragerea rațiunii și voinței de partea ei, acestea se silesc să justifice adeziunea pe care si-au dat-o, poate, întrucîtva, fără voie [140]. Prin aceasta, greșeala odată săvîrșită devine patimă, prin contribuția continuă a rațiunii și a voinței. «Trei trepte marchează puterea crescîndă a acestor adversari ai voinței : întîi sînt străini ce invadează, sau inamici deghizați ; apoi, învinși ranchiunoși ; în sfîrșit, învingători acceptați și flatați... La început, aproape fără voia noastră, izbucnește acțiunea contrară voinței ; apoi consimțim în conștiință cu ea ; în final, ceea ce am făcut aproape fără să vrem, sfîrșim prin a voi să o fi făcut... Aceasta arată clar că în om totul este marcat de acest caracter rațional, fiindcă rațiunea se găsește pînă și în nebuniile pasiunii» [141].

Justificarea rațională o aduce omul retroactiv pentru motivul că în realitate trecerea pasiunii în faptă i-a adus o satisfacție, o plăcere. Amintirea ei este imprimată de o anumită dulceață. Deci și amintirea săvîrșirii acelei fapte. De aici mulțumirea de a o fi săvîrșit, ratificarea ei printr-o voință ulterioară și justificarea ei prin rațiuni care se cuprind chiar în satisfacția ce au prilejuit-o. Amintirea acelei dulci satisfacții, împreună cu justificările raționale ale faptei care le-a prilejuit și cu ratificarea prin voință, împing însă la repetarea faptei păcătoase. Așa se naște și crește patima, printr-o continuă contribuție a rațiunii și a voinței. Iată cum chiar și ceea ce este rău și pătimaș în om este marcat de un caracter rațional și voluntar. Iată cum fără coborîrea rațiunii în poftă și în mînie, sau în simțirea (percepția sensibilă) condusă de ele, nu se pot naște și nu pot crește patimile. Astfel, patimile se nasc prin contribuirea tuturor facultăților sufletești, printr-o activitate greșită a lor, indicînd o boală a întregului om.

Ele sînt o întoarcere a întregului om spre exterior, spre viețuirea după simțuri, o prefacere a întregului om în «trup», în simțire trupească. Patimile, ca trăiri prin simțurile străbătute de poftă și de mînie, care și-au atras și rațiunea în slujba exclusivă a lor, reprezintă așadar trăirea prin partea cea mai de suprafață a ființei noastre, prin «epidermă», sau, cum s-ar zice, o ieșire a ființei noastre din regiunea adevărurilor ontologice, din legătura cu izvoarele existenței, o petrecere pe buza prăpastiei nimicului, de la care nu ne vine, cînd ne trezim din focul patimii, decît senzația de gol, de fals, de deșertăciune a existen-

140. «Quoi qu'on ait décidé en fait, on est toujours porté à le justifier et à l'estimer raisonable, même quand c'est contraire à une volonté antérieure ou à une appréciation impartielle». Blondel, *op. cit.*, p. 204.

141. «C'est là ce que montre clairement que dans l'homme tout est marqué de ce caractère rationnel, puisqu'il se retrouve en lui jusque dans les folies de la passion», Blondel, *op. cit.*, p. 210.

ței noastre, de nimicnicie, dominantă în viața obișnuită, și analizată așa de cutremurător de un Heidegger, sau de un Sartre. De aceea, momentul de atracție pătimașă și de satisfacere a patimii e produsul unei mari amăgiri. Superficialul ne atrage ca ceea ce e profund, consistent și durabil. Prin patimă «vrem cu o voință infinită nimicul», cum zice Blondel, sau trecem alternativ de la efervescența care urmărește nimicul fără să-și dea seama (însă care își arată prezența în conștiința unei sete ce nu poate fi satisfăcută), la simțirea lui, descoperită în sila și scîrba ce urmează acestei efervescențe. Prin patimi umflăm nimicul, ne înflăcărăm de el, ne consumăm pentru el, ne mișcăm în zona lui, sfîrșind în absența oricărei surse pozitive de existență. Prin patimi ne întindem gîtlejul tot mai uscat după o apă care nu e decît iluzie de un moment, sau care după o scurtă înșelăciune ne apare ca o picătură care ne însetează și mai mult. Pe măsură ce experiem, prin îndelungate năpustiri pătimașe, imposibilitatea de a ne satisface prin ele, sau prin nimicul aflat de ele, acest nimic ne devine mai vădit și sentimentul de zădărnicie ne copleșește tot mai mult, aruncîndu-ne cu vremea într-o nepăsare, într-o trîndăvie spirituală ucigătoare. Aceasta e așa numita de sfinții părinți «acedie». Ea este, după Evagrie și după sfîntul Maxim, mai apăsătoare decît toate. Dacă celelalte patimi se repartizează precumpănitor pe una sau pe alta din cele trei facultăți sufletești, cum spune sfîntul Maxim, moleșeala aceasta spirituală paralizează toate puterile sufletului: rațiune, poftă, iuțime [142]. Ea vine adeseori și peste cei progresați în viața duhovnicească. Iată cum o descrie Hausherr, după Evagrie, privind-o mai mult în forma ce o ia cînd vine asupra celor ce se străduiesc după desăvîrșire: «Demonul acediei este mai greu de suportat ca toți. El picură amărăciunea sa în toate motivele noastre de a vieţui în mod supranatural. Nu mai e nici o dragoste în jurul vostru. Dumnezeu însuși nu Se interesează deloc de voi, căci altfel, cum v-ar lăsa ispitiți astfel de draci? Dracul acediei taie orice speranță, făcînd sufletul să accepte gîndul morții în orice virtute (12, 14). Și fie că știți, fie că nu știți, dacă acest gînd persistă, el întunecă în vremea rugăciunii sfînta lumină în fața sufletului (16). Nu mai îndrăzniți să căutați mila Domnului cu toate rugăciunile voastre (18). Aveți dorința să plîngeți, dar o sugestie groaznică refulează lacrimile: ele nu servesc la nimic (19). Și aceasta durează zile întregi și întrevedeți o viață lungă ce va trebui purtată în această tortură (24). Hotărît, nu este nici o persoană acolo sus care să vadă chinul meu! (32, 34). Cînd această povară a acediei cade asupra

142. Pentru Evagrie, a se vedea: *Despre deosebirea patimilor și a gîndurilor* 11; Filoc. gr. ed. 3, vol. I, p. 50—51; Filoc. rom. I, p. 57; pentru Maxim Mărturisitorul, *Cap. de char.* I, 67; P.G. 90, 978; Filoc. rom. II, p. 47.

voastră, aveţi dorinţa să strigaţi descurajarea voastră şi plictiseala voastră (37). Aceasta poate merge pînă la boală. Căci intensitatea moleşelii voastre consumă toată forţa voastră, vă aflaţi la capătul răbdării voastre, vă simţiţi aproape de nebunia furioasă. Scoateţi gemete şi vărsaţi lacrimi ca un copil, nici o uşurare nu vine din nici o parte (38)» [143].

Cei de pe calea ascendentă a desăvîrşirii spirituale ies totuşi din aceste crize, pentru că ştiu metodele şi voinţa lor e totuşi destul de fermă ca să reziste. Credinţa în care s-au exercitat nu-i lasă să arunce peste toate în mod durabil verdictul de zădărnicie şi de nimicnicie. Ei cred şi ştiu totuşi că relative sînt numai cele create. Dar dincolo, este Dumnezeu. Pe cei ce ajung însă la acedie înainte de-a se fi întărit pe calea desăvîrşirii, după ce au căutat zadarnic stîmpărarea setei de absolut în diverse patimi, nimic nu-i mai scoate din ea, dacă o minune nu face să se trezească în ei o credinţă tare în Dumnezeu. Aceia uşor ajung chiar la sinucidere, după trecerea prin nebunie.

5. CUM SE STÎRNESC PATIMILE, DUPĂ DOCTRINA ORTODOXĂ TRADIŢIONALĂ

Este important să stăruim puţin asupra modului în care se stîrnesc patimile în noi, pentru că aceasta ne va indica şi modul cum să ne opunem stîrnirii lor. Precizăm că modul stîrnirii este în esenţă acelaşi cu modul zămislirii patimilor. Atîta doar că zămislirea e mai grea decît stîrnirea, neexistînd încă patima în noi ca o fiară adormită ce are doar să se trezească. Dar un material inflamabil se găseşte în noi încă înainte de orice patimă, constituit din afecte şi aceasta ajută într-o oarecare măsură la zămislirea patimii, aşa cum ajută patima deja existentă la stîrnirea ei.

Cine nu a experiat, că patima se stîrneşte uneori atunci cînd ne aflăm în cursul îndeplinirii unei hotărîri bune, sau după ce am terminat executarea ei [144], sau atunci cînd ne aflăm într-o stare de meditaţie sau de odihnă sufletească în care nu ni se pune problema de a lua vreo hotărîre! În toate cazurile patima se stîrneşte ca o rezistenţă şi revoltă a tendinţelor neluate în seamă. În aceste cazuri şi în altele, patimile îşi au în noi nişte antecedente [145].

143. *Les Orientaux connaissent-ils les «nuits» de Saint Jean de la Croix?* Orientalia Christiana, nr. 1—2, 1946, p. 1—2. Citatele sînt luate după Evagrie, *op. cit.*

144. Marcu Ascetul, *Despre cei ce-şi închipuie că se îndreptează din fapte*, cap. 88; Filoc. rom. I, p. 260; Filoc. gr. ed. 3, vol. I, p. 115: «Cînd diavolul vede că mintea s-a rugat din inimă, aduce ispite mari şi răutăcios uneltite».

145. Acelaşi, *Despre legea duhovnicească*, cap. 179; Filoc. rom. I, p. 246; Filoc. gr. cit., p. 107: «Cînd vezi poftele ce zac înăuntru că se mişcă cu putere şi cheamă mintea la vreo patimă, cunoaşte că mintea s-a ocupat mai înainte cu aceasta şi le-a adus la faptă şi le-a aşezat în inimă».

Se pune deci întrebarea: cum se stîrneşte patima în toate aceste cazuri?

În toate scrierile duhovniceşti ortodoxe se repetă, ca mod al stîrnirii patimilor în orice împrejurare, schema următoare: satana aruncă în mintea noastră un gînd de păcat, aşa zisul atac (προσβολή), pe care credem că putem să-l traducem şi prin momeală. El este prima răsărire a gîndului simplu că am putea săvîrşi cutare faptă păcătoasă, înfăţişîndu-se în faţa minţii ca o simplă posibilitate. El încă nu e un păcat, pentru că noi încă n-am luat faţă de el nici o atitudine. E parcă în afară de noi, nu l-am produs noi şi nu are încă decît un caracter teoretic, de eventualitate neserioasă, care parcă nici nu ne priveşte serios pe noi care sîntem preocupaţi cu toată fiinţa de altceva. Nu ştim cum a apărut, parcă cineva s-a jucat aruncîndu-ne pe marginea drumului pe care se desfăşoară preocuparea cugetului nostru, această floare fără nici un interes, ca să o privim o clipă şi să trecem mai departe. Are prin urmare toate caracteristicile unui gînd aruncat de altcineva şi de aceea sfinţii părinţi îl atribuie satanei. El e gîndul simplu al unei eventuale fapte păcătoase, nezugrăvindu-ne încă nici o imagine concretă a acelei fapte şi a împrejurărilor în care s-ar putea săvîrşi [146]. Sînt şi cazuri însă cînd se stîrneşte dintr-o dată ca un foc ce ne aprinde imediat.

Cînd se stîrneşte însă numai ca un gînd neînfocat, de la acest atac pînă la fapta păcătoasă sînt mai multe trepte. Isihie Sinaitul numără patru: atacul, însoţirea (συνδυασμός), consimţirea (συγκατάθεσις), fapta sensibilă [147]. Sfîntul Ioan Damaschin numără şapte trepte: atacul, însoţirea, patima, lupta, robirea, consimţirea, făptuirea [148]. Momentul decisiv e acela în care ia atitudine cugetarea noastră. Dacă am alungat gîndul din prima clipă, am scăpat. Dacă însă începem să medităm asupra lui, să ne îndulcim în gînd cu perspectivele păcatului, s-a produs «însoţirea, amestecarea gîndurilor noastre cu gîndurile dracilor vicleni» [149]. Acum ne-am lipit de gîndul rău, ni l-am însuşit, nu mai stă în noi străin. Prin aceasta am intrat în zona păcatului şi anevoie mai putem opri desfăşurarea pînă la capăt a acestui proces odată declanşat. Urmează apoi consimţirea la faptă, sau planul compus al gîndurilor noastre şi al gîndurilor satanei

146. Marcu Ascetul defineşte «momeala» aruncată de satana ca μονολόγιστος ἐμφάνεια πράγματος πονηροῦ. *Despre Botez*, Filoc. rom., p. 303; sau: «momeala este mişcarea fără imagine a inimii» (ἀνείδωλος κίνησις καρδιάς). *Despre legea duhovnicească*, cap. 140; Filoc. rom. p. 143; Filoc. gr. cit., p. 104. Sfîntul Ioan Damaschin o caracterizează: «o simplă atragere aminte din partea satanei asupra unui lucru, de pildă: fă aceasta, sau aceea, cum a făcut cu Domnul: zi ca pietrele acestea să se facă pîini», Filoc. gr. ed. II, vol. I, p. 344.

147. *Cuvînt despre trezvie şi virtute*, Filoc. gr. ed. II, vol. I, p. 87.

148. *Cuvînt minunat şi de suflet folositor*, Filoc. gr. ed. II, vol. I, p. 344.

149. Isihie, *op. cit.*

pentru realizarea faptei [150]. Abia acum gîndul simplu se concretizează în imagini [151]. După Sfîntul Ioan Damaschin, prin însoțirea gîndurilor noastre cu acel gînd se produce, ca a doua fază, patima lăuntrică.

Momeala nu este încă păcat [152], pentru că nu depinde de noi [153] ca să se producă, și de ea nu e ferit nici un om.

Dar să vedem mai de aproape ce este acest gînd simplu al păcatului, ce apare fără imagini, în mintea sau în inima noastră ?

Mai întîi, pe ce cale vine el de la diavolul ? Vine direct sau prin ceva tot din noi ? Sfîntul Marcu Ascetul, care repetă în scrierea *Despre Botez*, că e aruncat în noi de satana, spune în cap. 140 al *Legii duhovnicești* că e «o mișcare fără imagini a inimii», iar în cap. 179, că, prin ea, «poftele cheamă mintea la vreo patimă» (Filoc. rom. I, p. 243 ; p. 246).

Pe de altă parte, Diadoh al Foticeii spune că de la botez satana nu se mai află în adîncul sufletului, adică în minte, ci în «simțurile trupului», «lucrînd prin natura ușor de influențat a trupului asupra celor ce sînt încă prunci cu sufletul» [154]. «El călărește acum pe mustul cărnii, ca unul ce e cuibărit în trup, ca prin mustul lui să rostogolească mintea pe lunecușul plăcerilor» [155], «învăluind prin mustul trupului mintea ca într-un fum, în dulceața poftelor iraționale» [156]. Sau, cum zice Ioan Scărarul, «diavolul stă în stomac și împiedică pe om să se socoată sătul, chiar dacă ar fi înghițit tot Egiptul și ar fi băut tot Nilul» [157].

De aici urmează că satana ne trimite momeala prin mijlocirea poftelor trupești, stîrnind mișcarea vreunei pofte ce dormitează în subconștient [158]. «Mintea noastră, avînd o simțire foarte fină, își însușește lucrarea gîndurilor șoptite ei de duhurile rele oarecum prin trup» (Diadoh, Filoc. I rom., p. 380).

---

150. Idem, *op. cit.* : „συγκατάθεσις πως δεῖ γενέσθαι μεταξὺ ἀμφοτέρων λογισμῶν βουλευομένων κακῶς''.

151. Marcu Ascetul, *Despre legea duhovnicească*, cap. 141 ; Filoc. gr. ed. 3, vol. I, p. 104 : «Acolo unde se ivesc imagini in gînd s-a produs consimțirea. Căci mișcarea fără imagini este un atac nevinovat».

152. Marcu Ascetul, *Despre Botez* ; Filoc. rom. I, p. 307 : «Momeala nu e nici păcat, nici dreptate, ci dovada libertății voii. De aceea s-a și îngăduit să se arunce momeala în noi, ca pe cei ce se apleacă spre împlinirea poruncii să-i osîndească, ca pe unii ce sînt necredincioși».

153. Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, l.c.

154. *Op. cit.*, Filoc. rom. I, p. 375 ; Filoc. gr. ed. 3, vol. I, p. 262—263.

155. *Op. cit.*, cap. 82, Filoc. rom. I, p. 387—379 ; Filoc. gr. cit. p. 262.

156. *Op. cit.*, cap. 76, Filoc. rom. I, p. 373.

157. *Scara*, P.G. 88, 868 C.

158. Vl. Lossky, *Essai sur la Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, Aubier, 1944, p. 125 : «Ils sont des pensées ou des images qui montrent des régions inférieures de l'âme, du subconscient». Și Lossky trimite în această problemă la o carte pe care am fi dorit să o avem : «Pour l'analyse détaillée de ces termes voir l'ouvrage de Zarine : *Fondaments de l'ascétique orthodoxe*, Saint Petersburg, 1902.

Momeala e, așadar, prima apariție în conștiință a unei dorințe rele. La început ea n-are vehemență și se prezintă sub forma unui gînd simplu. Mai bine zis conștiința ia act de ea încă de la prima trezire și această primă lucrare a ei în conștiință se face sub forma unui gînd. Numai dacă nu e înăbușită prin reacția noastră hotărîtă, această mișcare cîștigă intensitate, încît cu greu îi mai putem rezista.

De obicei această primă trezire a unei pofte — prima apariție a momelii în conștiință — e prilejuită de privirea unor lucruri externe [159]. Împrejurarea aceasta a putut da naștere ideii că satana se află cuibărit în înfățișarea unui lucru și trimite direct un gînd de păcat în cugetul nostru, fără să se folosească de trezirea unei pofte subconștiente, ca mijloc. Cu toate acestea nu este exclus și în aceste cazuri ca tot pofta din noi să se fi trezit înainte la privirea lucrului extern și abia ea să fi plasat în acel lucru impresia care socotește că îi stimulează pofta. Venirea momelii în cele mai multe cazuri pe calea aceasta a făcut pe părinți să recomande închiderea simțurilor în vremuri de năvală a ispitelor.

În unele cazuri însă momeala apare în noi fără să privim la unele lucruri externe. Atunci intră în lucru amintirea unui păcat repetat [160]. Oricum, însă, atît în primele cazuri, cît și în cele de al doilea, e foarte rezonabil să se admită că ultimul motor al momelii este un duh deosebit de noi, pentru că, altfel, de ce se stîrnește amintirea unei patimi exact în cutare cazuri și de ce se stîrnește numai în anumite momente ale privirii la lucrurile externe?

Acesta fiind înțelesul schemei ortodoxe cu privire la stîrnirea patimilor, constatăm că în esență nu e nici o deosebire între ea și cea a lui Blondel. Identitatea merge și mai în amănunte. Dacă momeala sau atacul este primul semnal pe care-l trimite conștiinței un «rebel răsculat», însoțirea este faza în care cugetarea îi descoperă «rațiunea» și «îndreptățirea»; și făurind astfel în favorul ei argumente, se convinge să treacă, în total sau cu anumite rezerve, de partea ei. E faza de investire cu temeiuri raționale, mai bine-zis, cu false temeiuri raționale, a poftei tre-

159. Evagrie se întreabă: «Trebuie să ne întrebăm: oare ideea (ἔννοια) stîrnește patimile sau patimile, ideea? Unii sînt de părere că prima, alții, că a doua. Dar patimile se stîrnesc de simțuri. Cînd însă e de față iubirea și înfrînarea, nu se va mișca patima, iar cînd nu e de față, se va mișca». «Iubirea e frîu mîniei». (Cap. 4 din *Capete practice*, P.G. 40, 1224).

160. Sf. Maxim Mărt., *Cap. de char.* I, 84; P.G., 90, 980: «Mai întîi amintirea aduce în minte un gînd simplu (ψιλὸν λογισμόν). Zăbovind, acesta stîrnește patima. De nu e înlăturat, acesta încovoaie mintea la consimțire. Iar aceasta producîndu-se, vine în sfîrșit la păcatul cu fapta». Și aci avem patru trepte: gîndul simplu (momeala), patima stîrnită, consimțirea, fapta. S-ar părea că gîndul simplu (momeala, atacul) nu e altceva decît trezirea patimii în subconștient; nu vine din altă parte. În realitate gîndul e trimis de patima stîrnită. Dar patima încă nu a pătruns în conștiință cu vehemență. De aceea încă nu e patimă pentru conștiință.

zite, ca pe urmă, în faza consimţirii, să-şi dea şi voinţa adeziunea ei la o mişcare ce şi-a cîştigat o investitură din partea raţiunii şi care, prin acest fapt, precum şi cu trecerea fiecărei clipe de la trezirea sau de la apariţia ei în conştiinţă, adică de cînd zăboveşte raţiunea asupra ei, a crescut tot mai mult în intensitate. De aici urmează că abia prin lipsa de fermitate a raţiunii, mişcarea unei pofte devine păcat. Dacă raţiunea ar fi atît de fermă încît să respingă mişcarea ce apare în conştiinţă din primul moment, dacă nu s-ar lăsa cumpărată sau dusă de pseudo-raţionamente şi n-ar zăbovi nici o clipă asupra ei, mişcarea poftei n-ar deveni patimă. De aceea, sfinţii părinţi cer în primul rînd o întărire a minţii în poziţia ei [161]. Desigur că aceasta e şi o lucrare de voinţă. Dar o lucrare de voinţă care se referă la minte şi care se uşurează prin silinţa omului de a se lumina cu privire la rosturile şi la datoriile sale. Lucrarea voluntară ni se înfăţişează într-o strînsă împletire cu cea intelectuală în opera de refacere a omului, cum la căderea lui în păcat au lucrat, în aceeaşi împletire, cauze morale şi intelectuale.

De aceea, opera de redresare a omului trebuie începută cu credinţa, care pe de o parte e chestiune de voinţă, pe de alta se referă la minte, dîndu-i acesteia o atitudine intelectuală, sau o concepţie care îi oferă argumente contra păcatului. Datoria care, în urma acestui fapt, se impune celui ce vrea să-şi ducă viaţa tot înainte spre desăvîrşire este să vegheze tot timpul asupra gîndurilor ce apar în cîmpul conştiinţei, ca să fie eliminat de la prima apariţie gîndul oricărei patimi. Paza minţii, atenţia şi rezistenţa trează şi statornică împotriva gîndurilor (φυλακὴ νοός, νῆψις, καρτερία, προσοχή), sînt recomandările necontenite ale maeştrilor duhovniceşti, pentru cel ce nu vrea să cadă pradă patimilor. S-ar părea că aceasta înseamnă a ne ţine cursul vieţii pe un drum rigid, îngustat, care face cu neputinţă orice îmbogăţire a ei. De fapt, înseamnă a ţine mintea scufundată, plină de iubire, în infinitul dumnezeiesc, care o îmbogăţeşte cu înţelesuri curate mereu noi.

Ceea ce se respinge în asceză mereu nu sînt noile avînturi şi inspiraţii de ordin spiritual, ci tendinţele exagerate ale poftelor simţuale, care, departe de a aduce o îmbogăţire a spiritului, îl îngustează, îl leagă infinit de lucruri finite, îl împiedică în tendinţele de lărgire a înţelegerii lui. Ceea ce se înlătură mereu sînt bolovanii care sînt aruncaţi în calea unui rîu ce înaintează, lărgindu-se. Vieţii trupului i se încuviinţează

161. Evagrie cere o fixare a minţii ca să nu mai hoinărească. Hoinăreala o face uşor de alunecat, uşor de momit de către orice argument. «Mintea ce rătăceşte încoace şi încolo e făcută fermă prin citire, priveghiere şi rugăciune; pofta aprinsă e veştejită prin foame, osteneală şi retragere; iar mînia e domolită de psalmodiere, îndelungă răbdare şi milă». Cap. 6 din *Capete practice*, P.G. 40, 1224.

satisfacerea trebuinţelor strict necesare. Dar nici un considerent cu adevărat raţional nu poate pleda pentru înlăturarea oricărui baraj din calea poftelor ce se îndreaptă năvalnic spre uliţi înfundate şi înguste.

6. ÎMPĂTIMIREA ŞI GRIJA

Nervul tuturor patimilor este împătimirea, năzuinţa care ne leagă de aparenţele văzute ale lucrurilor ce ne făgăduiesc mult şi nu ne dau nimic sau foarte puţin.

Împătimirea atrage după ea spre exterior toate puterile noastre sufleteşti. Ea e cleiul care ne lipeşte de suprafaţa lumii exterioare. Problema ascezei este, cum poate fi omorîtă această împătimire (προσπάθεια), substanţa patimilor, nu cum să omorîm fiinţa noastră autentică şi lumea în care ne aflăm. Cum să ajungem să putem vieţui în această lume ca fiinţe libere, admirînd-o şi înţelegînd-o ca zidire transparentă a lui Dumnezeu, fără ca această admiraţie să ne aservească suprafeţei ei pur sensibile şi opace, împiedicînd dezvoltarea noastră ca fiinţe orientate spre ordinea spirituală infinită. Cum putem, oare, să folosim acest drum spre ţinta noastră, care e lumea, fără să cădem şi să sucombăm pe el?

Dar ceea ce ne mai leagă încă de lucruri e grija. Ea e rodul amar al patimilor sau al împătimirii de lucrurile lumii. Patima îşi trăieşte apogeul în gustarea plăcerii şi în revolta faţă de durere (întristarea, mînia). Omul pătimaş îşi alternează existenţa între voluptăţile plăcerii şi chinurile durerii. De multe ori acestea nu sînt net separate întreolaltă. Clipele ocupate de plăcere şi de durere propriu zis sînt poate rare, dar atît plăcerea cît şi durerea îi ţin fiinţa în tensiune încă cu mult înainte de a se trăi ele de fapt. O mare parte din viaţa sa omul se află în aşteptarea şi în căutarea de plăceri şi în frica de dureri prezente şi viitoare. Acesta e un rod al patimilor, e manifestarea necontenită a prezenţei patimilor din noi. Aşteptările şi temerile acestea ne produc griji. Dar chiar şi în răstimpurile cînd nu mai avem conştiinţa actuală că aşteptăm o plăcere, sau că ne temem de o durere viitoare, lucrăm pentru asigurarea unor plăceri şi pentru evitarea unor dureri viitoare neprecizate. Motorul care ne împinge în această lucrare este grija. Ea e delegata împătimirii pe planul mai din faţă al vieţii şi e locţiitoarea statornică a acesteia, în răstimpurile ei de retragere pe planul din fund. Cînd «cucoana împătimire», doarme, slujnica ei, doamna grijă (Frau Sorge) stă trează şi veghează, «cu părul răsculat şi cu ochii tulburi de nesomnul aproape permanent».

După Heidegger grija este o structură care cuprinde întreaga constituţie a omului. Prin ea, omul este mereu «înaintea sa» (Sichvorweg-

sein). Este o structură neliniştită a dinamismului său, o structură existenţială, nu o însuşire statică. În această caracteristică generală a omului «de a fi mereu înaintea sa» se manifestă fenomenul «fricii» (Angst), o altă structură existenţială a omului, care e alimentată pe de o parte de faptul că omul e o existenţă ce face parte din lume [162], nesigură în posibilităţile ce ni le oferă aceasta, pe de alta, de sentimentul că e o fiinţă predată răspunderii sale [163], avînd mereu să se lanseze spre posibilităţile sale viitoare, adică spre cea mai proprie posibilitate a sa [164].

Motorul grijii e frica şi prin ea omul caută să asigure mereu realizarea posibilităţilor sale viitoare în legătură cu lumea în care se află ţintuit. A face parte din lume înseamnă esenţial a avea grijă [165]. Grija nu-l lasă din lanţurile sale nici o clipă cît trăieşte: «Cura teneat, quamdiu vixerit», spune o legendă din mitologie, care împarte pe om între Jupiter (sufletul), Tellus (pămîntul) şi grija (existenţa pămîntească) [166].

Heidegger mărturiseşte că interpretarea aceasta a omului ca grijă, ca şi analiza aceasta fenomenologică a grijii, i-a răsărit dintr-o încercare de interpretare a antropologiei augustiniene, adică elino-creştine [167].

De fapt trăsăturile grijii ca: 1) rod al fricii, 2) al împletirii omului cu lumea (al fricii de lume) şi 3) ca lansare permanentă a lui înaintea sa, 4) din conştiinţa că îşi este predat sie însuşi, 5) pentru împlinirea posibilităţii sale celei mai proprii, dar că prin grijă omul, 6) nu caută şi nu obţine de fapt realizarea posibilităţii sale celei mai proprii, pentru că nu şi-a răsărit sie-şi ca eu intim şi deci că rostul propriu al existenţei i-a rămas în grijă ascuns, — corespunde concepţiei antropologice creştine [168].

Dar această analiză a grijii, făcută de Heidegger, nu e completă, în primul rînd prin faptul că grija pe care o are în vedere el mai are nişte caracteristici, iar în al doilea rînd pentru că creştinismul mai cunoaşte şi o altă grijă, pe lîngă această grijă lumească. Din analiza grijii lumeşti lipsesc adică trei elemente: împătimirea, plăcerea şi durerea;

---

162. «Das Wovor der Angst ist das geworfene In-der-Welt-sein, das, Warum der Angst ist das In-der-Welt-sein-können». *Sein und Zeit*, Halle a.d. S. Niemeyer, 1935, p. 191.

163. «Die Überlassenheit des Daseins an sich selbst zeigt sich ursprünglich konkret in der Angst», *op. cit.*, p. 192.

164. «Das Dasein ist Seiendes dem sich in seinem Sein um dieses selbst geht... Das Sein zum eigensten Seinkönnen besagt aber ontologisch dass das Dasein ist ihm selbst in seinem Sein je schon vorweg», *Op. cit.*, p. 191.

165. Idem, *op. cit.*, p. 191—200.

166. «Weil das In-der-Welt-Sein wesenhaft Sorge ist». *Op. cit.*, p. 193.

167. *Op. cit.*, p. 199, nota 1.

168. «Das Worumwillen bleibt unergriffen... In Sich — vorweg — sein meint daher «Sich» das jeweils das Selbst im Sinne des Man-selbst Auch in der Uneigentlichkeit bleibt das Dasein wesenhaft Sich-vorweg», *op. cit.*, p. 193.

ele sînt piroanele existențiale care îl țintuiesc pe om de lume, prin care el se simte «In-der-Welt-sein» și care explică și «frica» omului de lume. Împătimirea care caută plăcerea leagă pe om de lume. Ea, împreunată cu durerea, îl face să se lanseze mereu înaintea sa pentru a-și asigura plăcerea și a evita durerea. Iar frica lumească e o frică precis determinată : frica de a fi lipsit în viitor de plăcere și de a avea parte de durere. Aceasta face de altfel ca omul, în loc să-și descopere «eu-ul său intim» (das Selbst) și să caute realizarea posibilității sale proprii, rămîne prin grijă căzut la starea eu-ului obștesc (das Man) și realizează posibilități improprii ale sale, sau ratarea pe care Heidegger nu o explică, pentru că a trecut cu vederea elementele prin care o putea explica.

Ceea ce a scos bine în relief Heidegger din efectele acestei griji e înlănțuirea totală sau exagerată a omului de lume și coborîrea lui la o existență cenușie, improprie, monotonă, robită și de suprafață.

Dar prin faptul că Heidegger vede ultima explicație a grijii în sentimentul omului că trebuie să-și realizeze «posibilitatea sa cea mai proprie», țintă ratată de grija analizată de el, precum și prin faptul că chiar omul care și-a regăsit intimitatea se lansează mereu înaintea sa în realizarea de fapt a posibilității sale celei mai proprii, ni se arată că lui Heidegger i-a licărit totuși în fața cugetării și o altfel de grijă, căreia totuși s-a sfiit să-i dea același nume de grijă. Aceasta este «grija» omului pentru destinul său etern, grija de mîntuire.

Această grijă se opune celeilalte. Nu mai e grija de existența sa în lume, nu mai vine din împătimirea de plăcerile lumii și deci nici din frica de durerile ei. Dimpotrivă, ea răsare acolo unde se leapădă «toată grija cea lumească», fiindcă ea înseamnă grija de a plăcea lui Dumnezeu, nu de a plăcea lumii, pentru a ne face parte de plăcerile ei și a ne scuti de durerile ei. Grija aceasta crește din răspunderea ce o are omul de sinea sa adevărată, satisfăcînd porunca acestei responsabilități ; este totodată o lansare continuă a omului peste sine, spre izvorul vieții sale eterne, dar e o lansare spre înălțimea de dincolo de lume, nu în jos, spre lume, deci o adevărată depășire. Tălmăcește și ea o frică a omului, dar o frică de sfîrșitul definitiv în moarte, ea singură reușind să-l scape de ce se teme. Însă în definiția acestei griji nu mai intră împătimirea de lume, ca absoluta și totala apartenență a omului la lume (In-der-Welt-Sein). Omul continuă să fie în lume, dar și mai presus de lume, e pe de o parte în mod necesar în lume prin latura trupească a ființei sale ; dar pe de altă parte, e și tinde mai presus de lume, sau e chiar în lume ca ființă liberă și spirituală, deci altfel de cum se află în ea lucrurile și animalele. Lumea poate dispune de el, dar nu de întregul ființei sale. Pe de o parte,

dispune lumea de el ; pe de alta, încă într-o mai mare măsură, dispune el de lume.

De grija cea dintîi trebuie să scape omul, pentru a se face disponibil lui Dumnezeu. Cînd a scăpat de ea, a scăpat de împătimire, a dobîndit neîmpătimirea, a dobîndit libertatea de patimi şi de lume. Spre eliberarea de această grijă ţinteşte purificarea, nu de eliberarea de grija de Dumnezeu. Prin ea, sau prin împlinirea voii lui Dumnezeu, se realizează fiinţa noastră autentică.

B

PURIFICAREA DE PATIMI PRIN VIRTUŢI

1. ORDINEA PURIFICĂRII ŞI METODELE DUHOVNICEŞTI PATRISTICE

Purificarea de patimi nu se poate obţine realizînd o stare neutră a sufletului, ci înlocuind patimile cu virtuţile contrare.

În literatura ascetică răsăriteană sînt cunoscute scrieri dedicate în mod special metodei de purificare treptată de patimi, prin virtuţile contrare. Este «Scara Raiului» a lui Ioan Scărarul [169], «Metoda şi regula exactă» a lui Calist şi Ignatie Xantopol [170], «Cuvintele» lui Isaac Sirul, deşi ultima e mai puţin sistematică [171].

Cea dintîi, care datează din veacul al VII-lea, e un tratat complet asupra vieţii duhovniceşti. Ea descrie cele treizeci de trepte pe care trebuie să le străbată un monah din momentul renunţării la lume şi pînă la desăvîrşire, adică pînă la iubire. El scrie numai pentru monahi. Numai în trecere adresează el un cuvînt creştinilor obişnuiţi, spre a le arăta cum se poate apropia şi viaţa lor de cea a monahilor, care fără îndoială este cea desăvîrşită.

Ioan Scărarul vrea să ţină seama, în treptele «Scării» sale, de urcuşul de la o treaptă mai puţin desăvîrşită a vieţii la una mai desăvîrşită, aşadar de legile după care se poate desăvîrşi viaţa [172].

Urmînd acestor reguli şi scriind pentru monahi, autorul stabileşte ca prima treaptă lepădarea de lume, ca renunţare externă. Pe treapta a

169. P.G. 88, 631—1210.
170. Filocalia greacă, ed. II, tom. II, Atena, 1693, p. 348—410.
171. Τὰ εὑρεθέντα ἀσκητικά, ed. Spetzieri, Atena, 1895.
172. «Cuvioasele virtuţi se aseamănă cu scara lui Iacov, iar necuvioasele păcate, cu lanţul care a căzut de pe corifeul Petru. De aceea cele dintîi înnădindu-se una de alta, ridică la cer pe cel ce le alege; iar cele din urmă string cît mai mult pe celălalt» (cap. 9, P.G. 88, 841).

doua așează mortificarea «împătimirii» de lume, adică a pornirilor care ne leagă de ea, ca renunțare internă [173]. Treapta a treia, a înstrăinării, desăvîrșește aceste două renunțări. Acestor renunțări, care au în vedere mai mult patimile trupești (lăcomia pîntecelui, iubirea de arginți, curvia, apoi întristarea și mînia, care cresc din acelea), le urmează ca treapta a patra ascultarea, prin care trebuie tăiată mîndria și slava deșartă [174]. Aici se arată necesitatea de a avea un părinte duhovnicesc și tot pe această treaptă se descrie smerenia, ca virtute opusă mîndriei. Urmează la rînd pocăința pentru viața de mai înainte (cap. 5) și în imediată legătură cu ea meditația la moarte (cap. 6) și plînsul, care aduce bucurie (cap. 7). Din lacrimi se naște «nemînierea și blîndețea». De aceea acestea sînt așezate pe treapta a 8-a. «Căci, precum apa turnată cu încetul pe foc stinge focul cu desăvîrșire, la fel lacrima plînsului adevărat omoară toată văpaia mîniei și furiei» [175]. Mînia născînd ținerea în minte a răului de la alții, după ce s-a arătat cum se poate înlătura mînia, e cazul să se vorbească despre virtutea contrară acestui păcat, adică despre uitarea răului de la alții (cap. 9). O urmare a urii și a ținerii în minte a răului este bîrfirea. Deci ea e combătută pe treapta următoare (cap. 10). «Ușa bîrfirii» este locvacitatea. Înfrînarea ei prin tăcere formează preocuparea treptei a 11-a. Capitolul 12 tratează despre minciună, copilul vorbăriei, iar al 13-lea, despre lene, primul nepot al flecărelii. Urmează apoi pe celelalte trepte o descriere a fiecărei patimi și a mijloacelor de combatere a lor, începînd cu lăcomia pîntecelui și sfîrșind cu mîndria (cap. 14—23), ca pe treptele din urmă să se descrie simplitatea sau nevinovăția ca virtute contrară (cap. 24), smerenia cea mai înaltă, ca pierzătoare a tuturor patimilor (cap. 25), deosebirea gîndurilor (cap. 26), liniștea trupului și a sufletului (cap. 27), rugăciunea, maică a tuturor virtuților (cap. 28), nepătimirea, ca cer pămîntesc, desăvîrșirea și învierea sufletului înainte de învierea obștească (cap. 29) și lanțul celor trei virtuți : credința, nădejdea și dragostea (cap. 30).

«Metoda» lui Calist și Ignatie, scrisă în veacul al 14-lea, se mai numește și Centurie, pentru că e împărțită în 100 de capete. La prima vedere lasă impresia unor lungi înșiruiri de citate fără un plan riguros, ceea ce face pe K. Krumbacher să spună despre ea : «Această încercare de a fixa un sistem doctrinar ascetic n-a reușit ; capitolele singuratice se înșiră unul după altul pur extern și progresul în expunere se obține

173. «Cel ce iubește cu adevărat pe Domnul nu va mai iubi lumea, nu se va mai îngriji nici de avuții, nici de părinți, nici de slava vieții, nici de prieteni, nici de frați, și peste tot de nimic pămîntesc» (Cap. 2, *Despre neîmpătimire*, P.G. 88, 653).

174. «Căci ascultarea înseamnă a nu te mai încrede în tine toată viața, orice bine ai săvîrși» (P.G. 88, 680).

175. P.G. 88, 828.

numai prin perioade greoaie de tranziţie»[176]. Dar după A. Amman S. J., «Centuria nu e chiar aşa de lipsită de plan, deşi nu poate avea pretenţia unui tratat bine orînduit, cu eliminarea a tot ce este neesenţial»[177].

Cu totul altă părere s-a formulat despre ea în introducerea la vol. V al ediţiei ruse a Filocaliei, în care se cuprinde această scriere în traducere rusească. «Cartea lui Calist şi Ignatie cuprinde o sigură expunere sistematică a întregului drum duhovnicesc al vieţii cu tot ce e de făcut, aşa cum nimeni n-a mai întreprins să facă pînă la timpul ei şi, se poate adăuga, nici după ea»[178].

Adevărul se va desprinde dintr-o prezentare a ordinii în care această carte expune eforturile ascetice în vederea desăvîrşirii : în capitolul 1 se vorbeşte despre harul Duhului Sfînt, aflat în inimile credincioşilor de la botez ; în capitolele 2—4, despre scopul cărţii, despre începutul şi capătul final al vieţii duhovniceşti, începutul constînd în «trăirea după poruncile Mîntuitorului, iar capătul final, în revenirea la harul dat nouă la botez»[179]. În capitolele 5—7 se tratează mai special despre harul dat nouă la botez, despre patimile ce l-au acoperit şi despre descoperirea lui, din nou, prin împlinirea poruncilor. Începutul lucrării poruncilor stă în chemarea numelui lui Iisus Hristos, din care izvorăşte pacea şi iubirea (cap. 8—13). În capitolele 14—15 se tratează despre lepădarea de lume şi despre supunere.

Pînă aici a fost o introducere principială, după care urmează învăţătura practică. Deci se reia în capitolul 16 (împărţit în 10 părţi) tema credinţei, a faptelor bune şi necesitatea unui suflet paşnic, neîmprăştiat şi liniştit. După ce în capitolele 17—18 se tratează despre frica începătorilor, în următoarele (19—24) se expune metoda rugăciunii lui Iisus. Apoi se arată cum trebuie petrecute diferite părţi ale zilei, diferitele zile ale săptămînii, sfintele posturi (25—37), despre diferitele virtuţi, ca umilinţa, darul deosebirii, pocăinţa (38—47), ca să se reia din nou tema rugăciunii curate (48—54), apoi să se vorbească despre căldura produsă în inimă de această rugăciune şi de dragostea de Dumnezeu cuprinsă în ea (55—57). În capitolele următoare se tratează despre lacrimi (58), lucrarea dumnezeiască (61), lumina dumnezeiască (60, 63), despre închipuirile bune şi cele rele (64—69, 73), despre minte şi nepătimirea ei (70, 72), despre mîngîierea şi plăcerea dumnezeiască (74—76), despre

176. *Byzantinische Literaturgeschichte*, 2 Aufl. München, 1907, p. 160.
177. *Die Gottesschau im palamitischen Hesychasmus*. Ein Handbuch der spätbyzantinischer Mystik, Würzburg 1938, p. 15. Amman ne prezintă în acea carte o traducere a tratatului cu un studiu introductiv. Unul din autorii tratatului a fost în 1397 patriarh al Constantinopolului, vreme de 7 luni (Amman, p. 1).
178. După A. Amman, *op. cit.*, p. 110.
179. Filocalia greacă, ed. II, vol. II, p. 349.

blîndețe, liniște (77—78), iarăși despre pocăință (79—81), despre atenție (82), chemarea lui Iisus în lăuntrul inimii (83), despre dragostea extatică (84), despre părăsire (85), despre nepătimire (86—87), despre deosebirea între nepătimire și împătimire (88—89). Capitolele 90—92 sînt o expunere privind cele trei virtuți teologice și Euharistia, iar capitolele 94—100 încheie cu două recapitulări, recomandînd acest drum al vieții duhovnicești ca cel mai bun, deși mai există și alte drumuri mîntuitoare.

In metoda lui Calist și Ignatie nu aflăm o expunere amănunțită a patimilor și a combaterii fiecăreia din ele, ca la Ioan Scărarul, ci ea înfățișează mai mult partea pozitivă a urcușului duhovnicesc, dîndu-se o mare atențiune rugăciunii lui Iisus, lucrării dumnezeiești în suflet, luminării și nepătimirii, ceea ce arată înrîurirea recentei mișcări isihaste asupra ei. De aceea metoda «Centuriei» întregește bine metoda «Scării».

Deși ea cuprinde de fapt multe repetiri, ele sînt explicabile prin faptul că pe diferite trepte ale vieții duhovnicești trebuie reluate mereu într-o formă superioară virtuțile anterioare. În capitolele «Centuriei» se pot distinge totuși trei faze ale urcușului duhovnicesc. După recomandările de atitudine sufletească generală (cap. 16—24), începînd cu capitolul 24 pînă la capitolul 39, se expun mai multe precepte privind disciplina externă a vieții duhovnicești; de la capitolul 40 pînă la capitolul 60 se dau învățături referitoare la viața lăuntrică, pentru o viață realizată mai mult prin puteri omenești, iar pînă la capitolul 89, continuă cu învățături referitoare la viața trăită prin puteri de sus [180], culminînd în nepătimire.

«Cuvintele» sfîntului Isaac Sirul au un conținut apropiat de al «Scării», dar nu este expus atît de sistematic. În schimb, analizele diferitelor patimi și virtuți sînt mult mai stăruitoare. Un mare accent se pune în ele pe importanța suportării necazurilor pentru purificare [181].

Nu ține de natura acestei lucrări să expună o metodă practică amănunțită de purificare, căci ea este mai degrabă o reflexiune asupra tuturor eforturilor și regulilor ascetice și a culminării lor în unirea cu Dumnezeu.

De aceea, în expunerea aceasta vom ține seama de toate metodele luînd ce are propriu fiecare și întregindu-le una prin alta. Apreciind, cu Ioan Scărarul, gravitatea patimilor, nu am așezat totuși analiza lor în cadrul metodei de luptă împotriva lor, ci ne-am ocupat de ele înainte de această metodă, pentru că din analiza lor și a modului de a se naște și stîrni, răsar indicații prețioase pentru ordinea mijloacelor de combatere și de evitare a lor. Și de fapt, din felul de a se naște și de

180. Cf. Amman, *op. cit.*, p. 15.
181. A se vedea ed. II, menționată înainte, Atena 1895.

a se stîrni al patimilor am văzut că momentul decisiv în care un afect devine patimă este acela în care rațiunea se clatină pe poziția ei, alunecînd pe partea poftei trezite.

De aici urmează că prima grijă trebuie să o avem de a fixa rațiunea într-o atitudine fermă. Aceasta se face prin credință. Punînd începutul vieții duhovnicești în harul dumnezeiesc sălășluit în noi prin botez, ne întîlnim cu «Centuria» lui Calist și Ignatie.

În general schema cea mai simplă și cea mai corespunzătoare cu dezvoltarea vieții duhovnicești ni s-a părut că este cea a sfîntului Maxim Mărturisitorul, care consideră că urcușul spiritual are următoarele șapte trepte: credința, frica de Dumnezeu, înfrînarea, răbdarea și îndelunga răbdare, nădejdea, nepătimirea și iubirea [182]. Vom urma deci această schemă cu ramificările ei la fiecare treaptă, folosindu-ne în descrierea acestor ramificări și de alte scrieri ascetice, mai ales de «Scara».

2. CREDINȚA, CONDIȚIE PRIMORDIALĂ A PURIFICĂRII

Credința e primul pas în viața duhovnicească. «Credința e prin fire începutul virtuților». Astfel «binele fiind sfîrșitul virtuților e concentrat în lăuntrul credinței». Credința este binele concentrat, iar binele e credința actualizată [183].

De fapt nu se poate porni sistematic la nici o acțiune împotriva patimilor și nu se poate pune începutul nici unei virtuți dacă nu e prezentă credința ca imbold. Înfrînarea, ca efort statornic, are lipsă de o legitimare prin credință, iar frica de Dumnezeu presupune credința în Dumnezeu. E drept că înfrînarea și peste tot viața virtuoasă întăresc la rîndul lor credința, dar primul motor al acestora este totuși o credință. Mai înainte de orice virtute, de orice efort uman, a trebuit într-un fel oarecare să căpătăm în noi credința. Întrucît credința o avem prin harul dumnezeiesc, a trebuit ca harul să premeargă oricărui bine la care pornim. Astfel începutul bun e pus de Dumnezeu prin botez. Toată viața virtuoasă a noastră nu e decît o desfășurare a acestui început pus de Dumnezeu. Desigur nu e vorba de o desfășurare automată, fără noi, ci de o desfășurare voită și ajutată de noi, prin toată încordarea noastră.

Deci mai înainte de orice virtute trebuie să avem credința dobîndită sau întărită la botez. Dar eficacitatea ei depinde de colaborarea noastră, ca să înaintăm pe drumul virtuților spre desăvîrșire. Astfel și credința e o virtute, e un bine, dar se arată ca bine prin conlucrarea noas-

182. *Cap. de char.* I, 1—2; P.G. 90, 961 AB.
183. Sf. Maxim Mărt., *Quaest. ad Thalas.* q. 55; P.G. 90, 564.

tră. Această conlucrare constă la început din simpla voință de a crede și nu din voința de a face ceva. Dealtfel în mod inevitabil prima încordare a voinței noastre în vederea binelui nu poate avea decît acest obiect: a crede. Chiar din partea noastră nu se poate începe de altundeva, în nici o schimbare în bine a vieții noastre, decît de la a crede. Iar cine vrea să creadă, ajunge de poate să creadă. Nu există om care, vrînd cu stăruință să creadă, să nu fi ajuns la putința de a crede. Dar faptul că, vrînd cineva să creadă ajunge de poate crede, se datorește prezenței unui har prealabil în noi. Căci prin simpla voință a sa, omul n-ar ajunge niciodată să creadă. Empiric el tinde să-și închipuie că totul atîrnă numai de voința lui, pentru ca să se accentueze necesitatea contribuției lui. Dar pe plan transempiric e prezent ca ajutor harul. Chiar faptul că poate să vrea să creadă e un dar al credinței, care însă nu-l silește să vrea numaidecît să creadă. Iar din momentul în care vrînd cineva să creadă, a ajuns să creadă de fapt, harul ascuns în el de la botez, sau credința ca virtualitate, s-a trezit la actualitate, prin faptul că omul și-a dat contribuția lui.

Deci înainte de a porni la drumul purificării, e necesar ca omul să-și întărească credința primită la botez, prin voință [184]. Credința însă fiind o raportare a mea la Dumnezeu, nu se poate întări decît începînd să mă gîndesc mai des la El, nu în mod teoretic, ca la o temă de reflecțiune filosofică, ci ca la Cel de care eu depind în toate ale mele și Care mă poate ajuta în insuficiențele mele. Dar gîndul la Dumnezeu se concretizează, sau se întreține, prin cîte o scurtă și deasă pomenire a Lui, făcută cu evlavie, cu sentimentul că depindem de El. Cîte un asemenea cuvînt ne concentrează gîndurile spre Dumnezeu sau spre Iisus Hristos, spre ce a făcut El pentru noi, ca bază pentru încrederea că ne va ajuta și acum.

Iată de ce considerăm că «Centuria» lui Calist și Ignatie a procedat foarte just așezînd la începutul întregului urcuș duhovnicesc credința ca dar al harului și pomenirea numelui lui Iisus Hristos. «Începutul oricărei lucrări plăcute lui Dumnezeu este chemarea cu credință a numelui Domnului nostru Iisus Hristos, odată ce El însuși a spus: «Fără de Mine nu puteți face nimic» (In 14, 9). De aceea, toți marii dascăli ai ascezei au învățat că înainte de orice altă lucrare și preocupare bună, toți, și mai ales cei ce voiesc să intre în stadiul liniștei îndumnezeitoare și să se consacre lui Dumnezeu, trebuie să se roage în Domnul și să ceară de la El mila, fără să se îndoiască; «iar preasfîntul și preadulcele Lui nume să-l aibă ca obiect nelipsit de lucru și de medi-

184. *Centuria lui Calist și Ignatie*, cap. 8, Filoc. gr. ed. II, vol. II, p. 351.

tație, și să-l poarte neîncetat și în inimă și în minte și pe buze, și în el și cu el să respire, să trăiască, să doarmă, să vegheze, să se miște, să mănînce»[185].

Desigur, nu dintr-o dată se poate ajunge la o asemenea pomenire continuă a lui Dumnezeu și în special a numelui lui Iisus. Nici nu e bine să se ajungă prea repede, căci s-ar săvîrși atunci prea automat această pomenire. Ci e bine ca această pomenire a lui Iisus să se îndesească treptat pe măsura obișnuirii sufletului cu concentrarea în gîndul la Dumnezeu, cu creșterea lui în credință și în dragoste de Dumnezeu. Dar e bine ca chiar de la început să se facă mai des pomenirea lui Dumnezeu, printr-un nume oarecare («Doamne», «Iisuse»), sau chiar și numai printr-o concentrare a gîndului la un astfel de nume, într-un moment de strîmtorare, sau de odihnă, pe drum sau la lucru.

Necesitatea credinței ca primă treaptă a urcușului duhovnicesc rezultă însă și din felul patimilor de a se stîrni. Am văzut că momentul decisiv în stîrnirea patimilor este alunecarea rațiunii din poziția ei firească, atrasă de apariția unei pofte trezite în conștiință. În acel moment pofta sau afectul nevinovat capătă putere și devine condamnabilă. Păcatul începe de fiecare dată printr-o cădere a rațiunii, printr-o cădere din adevăr, prin lunecarea ei pe un drum rătăcit[186] și printr-o uitare a rostului ei[187]. Deci aici trebuie adusă prima întărire, la primul post pe care-l cucerește inamicul. Trebuie întărită adică rațiunea ca să reziste. Această întărire se face prin credință. Credința statornicește rațiunea într-o atitudine intelectuală[188], într-o concepție de viață. Desigur credința nu e, cel puțin la început, o evidență intelectuală care convinge rațiunea printr-o stringență de ordin exclusiv gneoseologic. Ea se însușește în mare parte și prin voință și ca atare este o virtute. Ea are un dublu aspect : intelectual și voluntar.

Pe de o parte, e o concepție, un punct de vedere, pe de alta e un act de voință. E o sinteză intelectual-voluntară. Dar nici alunecarea rațiunii nu e un act pur intelectual, ci și unul voluntar. Nici rațiunea

185. Filoc. gr. ed. II, vol. II, p. 352.

186. Diadoh, *op. cit.*, Filoc. rom. I, p. 341 ; Filoc. gr. ed. III, vol. I, p. 241.

187. Desigur, sînt și cazuri cînd cineva recurge la anumite acte condamnabile, asigurînd pe toți că le face împotriva convingerii, silit, pentru că e în joc viața lui etc. Dar și în aceste cazuri rațiunea a trebuit să-și aducă argumentele ei că e necesar de luat această atitudine, chiar «împotriva convingerii», că le produce contrar adevărului. În aceste cazuri rațiunea își joacă cele mai perverse roluri, argumentează «raționalitatea» unor acte protivnice în mod conștient rațiunii.

188. În *Centuria lui Calist și Ignatie* se spune : «Credința, cînd răsare în suflet din lumina harului, întru mărturia cugetării, sprijină inima ca să fie neîndoielnică în siguranța nădejdii» (Filoc. gr. cit., p. 358). Iar Diadoh (*op. cit.*, cap. 21, 16 ; Filoc. rom. I, p. 347, 345) zice despre credința neprogresată pînă la frică și dragoste : «Cel ce crede numai și nu este întru dragoste, nu are nici credința însăși, pe care socotește că o are. Căci crede cu o minte ușuratică, ce nu lucrează sub pecetea plină de slavă a dragostei».

nu s-a dat de partea poftei pentru că s-a convins prin temeiuri pur intelectuale de adevărul reprezentat de ea, ci a făcut aceasta dintr-o slăbire a voinței, prefăcîndu-se mai mult că e convinsă pe cale intelectuală, decît fiind cu adevărat convinsă. Prin urmare și în readucerea rațiunii la fermitatea de la început nu e necesar, sau cel puțin nu e îndestulător un act pur intelectual, care să o convingă simplu de greșeala ei de judecată, ci și de un ajutor moral. Precum rațiunea a căzut, pentru că a voit să cadă, așa se fixează acum prin credință, pentru că vrea să se fixeze. Căderea e un act intelectual-voluntar ; remedierea ei tot prin asemenea acte trebuie să se facă.

Desigur, accentuînd voința în actul credinței, nu voim să spunem că credința nu cuprinde și o anumită evidență. Ea nu e o atitudine intelectuală în funcție exclusiv de voință. Un teolog catolic spune : «În lumina credinței aceleași nume divine pe care le pronunță filozoful primesc dimensiuni nebănuite ; ele sînt aprofundate în conținutul lor, semnificația lor devine analogă unei noi puteri» [189]. Conceptele referitoare la Dumnezeu, pe care le are rațiunea naturală, capătă prin credință o strălucire nouă, necunoscută metafizicii și omului natural, ele seamănă cu niște perle aduse în lumina soarelui [190]. Așadar, credința revarsă o nouă evidență peste anumite adevăruri raționale referitoare la Dumnezeu. Este o evidență care sporește treptat, încît, cu vremea, credința devine o vedere. Dar chiar de la început ea aduce un plus de evidență unor adevăruri ce le avea rațiunea, iar aceasta înseamnă totodată o fixare a rațiunii în anumite certitudini [191]. Catolicismul consideră că rațiunea are certitudinea unor adevăruri divine chiar înainte de credință. Ortodoxia e mai puțin optimistă în aceasta ; ea recunoaște că rațiunea naturală poate desprinde din contemplarea lumii anumite adevăruri despre Dumnezeu, dar socotește că îi lipsește certitudinea absolută în ele. În orice caz, plusul de evidență adus de credință trebuie să însemne

189. Ch. Journet, *Connaissance et inconnaissance de Dieu*, Fribourg, 1943, p. 96.

190. Idem, *op. cit.*, p. 92 : «La lumière, on pourrait dire la magie de la foi, en attirant dans le champ de son influence des énonces conceptuels, tels que «Dieu est», ou «Dieu est rémunérateur», leur confère une valeur de vérité si haute qu'il débouche alors d'emblée sur le dernier plan du mystère de l'existence divine (c'est la Trinité) et de la Providence divine (c'est l'Incarnation rédemptrice)» (vezi și p. 97—98).

191. Sf. Grigorie Palama, *Trat. III, Triada poster.* Cod. Coisl. gr. 100, f. 183—183 v ; Ed. Hristou, *op. cit.*, vol. I, p. 575 ; Filoc. rom. VII, p. 318 (cap. 42) : «Credința eliberează pururea neamul nostru din tot felul de rătăcire și ne întemeiază în adevăr și adevărul în noi și nimenea nu ne va clinti din el, chiar de ne-ar socoti nebuni pe noi cei ce prin credința cea adevărată ieșim in extazul mai presus de înțelegere și mărturisim acest adevăr cu fapta și cu cuvîntul, nelăsîndu-ne purtați de orice vînt al învățăturii deșarte, ci persistăm în cunoștința cea unică și adevărată. Credința, depășind ideile născute din contemplarea făpturilor, ne-a unit pe noi cu rațiunea așezată mai presus de toate. Credința nu e nebunie, ci cunoștință ce întrece tot raționamentul».

şi pentru catolici un plus de certitudine, un plus de tărie în hotărîre de a sta pe lîngă aceste adevăruri.

De unde vine acest plus? Chiar dacă ar însemna o sporire a evidenţei raţionale, el nu provine din puterile ei, ci de sus. Ortodoxia aplic aci doctrina sa despre energiile necreate ale lui Dumnezeu. O energi necreată a lui Dumnezeu pătrunde ca o lumină în minte. De aceea an spus că credinţa nu depinde numai de voinţă, ci ea este uşurată şi prin evidenţa ei intrinsecă şi prin puterea de sus care aduce această evidenţă, sau atinge puterile spiritului nostru ca să sesizeze realitatea lu Dumnezeu. Dar trebuind să fie sesizată prin puterile noastre, ele trebui să facă şi un efort chiar dacă el e înlesnit de înrîurirea dumnezeiască De aceea e necesară şi voinţa: nu pentru a crea această evidenţă, c pentru a o scoate în relief. Prin lenea voluntară a raţiunii, ea s-a întunecat; prin silinţa voluntară a raţiunii, ajutată să învingă lenea de către harul divin, se luminează iarăşi. Pe de o parte în credinţă e un element de întărire a voinţei şi a raţiunii, de stimulare a lor, pe de alta, voinţa contribuie la reliefarea evidenţei din credinţa produsă de har. Una creşte prin alta în mod reciproc. Ascunzîndu-Se în faţa omului, Dumnezeu î stimulează prin oarecare presiune să-L caute; iar căutat, Se descoperă în parte ca să stimuleze şi mai mult pe om. El pune în lucrare voinţa noastră, dar fără această voinţă nu ni Se descoperă.

Credinţa creşte cu vremea la o evidenţă atotluminoasă. Dar creşte pe măsură ce împlinim poruncile şi dobîndim virtuţile. Căci prin acestea arătăm că simţim pe Dumnezeu şi ne deschidem şi mai mult Lui. Aceasta înseamnă că e prezentă de la început, dar creşte prin toate virtuţile ce le dobîndim ulterior. De altfel, fiecare virtute odată dobîndită nu se mai pierde dacă persistăm pe drumul ascendent al vieţii creştine duhovniceşti, ci rămîne şi după ce se nasc din ea virtuţile următoare, crescînd şi primind modificări calitative superioare, sub înrîurirea noilor virtuţi, pentru a se coordona cu acelea.

Credinţa e prima virtute cu care pornim la drum. E pîrîiaşul căruia i se adaugă pe urmă pîrîiaşele altor virtuţi, devenind împreună fluviul larg, atotcuprinzător şi de neîntors al unei vieţi total virtuoase. Astfel în iubire adună ea toate virtuţile [192]. Între timp credinţa, fără să se piardă, a cîştigat treptat în evidenţă, devenind în faza iubirii o contemplare a lui Dumnezeu, precum şi iubirea este contemplare [193].

192. Sf. Maxim Mărt., *Quaest. ad Thalas.* 54, sc. 3; P.G., 90, 520: «Prin femei a înţeles virtuţile al căror capăt din urmă este iubirea» (Filoc. rom. III, p. 248).

193. Marcu Ascetul, *Despre Botez*, Filoc. rom., I, ed. I, p. 295: «Drept aceea, o omule, care ai fost botezat în Hristos, dă numai lucrarea pentru care ai luat puterea şi te pregăteşte să primeşti arătarea Celui ce locuieşte în tine». *Centuria lui Calist şi Ignatie*, Filoc. gr., ed. II, vol. II, p. 358—359: «Credinţa este dublă: una este a tuturor

Dar credinţa nu putea fi de la început cunoaştere propriu-zisă. De la starea primordială, la cea de contemplare a lui Dumnezeu e de parcurs o cale lungă, pentru eliberarea minţii de întunecarea prin patimi [194]. Deocamdată ne împărtăşim de o licărire şi numai pe măsură ce subţiem stratul de tină al patimilor, licărirea credinţei în întunericul în care ne aflăm la început devine lumină orbitoare. Scăparea de ignoranţa de la început sporeşte înfrînarea din frică.

3. FRICA DE DUMNEZEU ŞI GÎNDUL LA JUDECATĂ

Progresînd, credinţa devine frică de Dumnezeu [195]. Pe de o parte, nu credinţa se naşte din frica de Dumnezeu, ci frica, din credinţă. Căci ca să-ţi fie frică de El, trebuie să crezi în El. Pe de alta, credinţa nu se poate dezvolta fără ca să treacă prin frică sau, poate, ajutată chiar de la început de frică (Fapte 2, 37). Credinţa nu e nici la început pur teoretică, ci are, prin frica ce o însoţeşte, un caracter existenţial. O credinţă ce n-a ajuns la frică sau nu e însoţită de la început de frică, nu şi-a cîştigat o eficienţă îndestulătoare pentru pornirea la fapte.

Frica de Dumnezeu este opusul fricii de lume. Ea are rostul să copleşească frica de lume. Frica de durerile şi de strîmtorările lumii ne face să ne aruncăm cu toată nesocotinţa după plăcerile ei şi după situaţiile prospere care ne pot cruţa de eventuale strîmtorări. Frica de lume ne leagă de lume, ne face să ascultăm de ea şi să nu dăm ascultare chemării mai înalte a lui Dumnezeu, care ni se face prin credinţă. De aceea forţa de atracţie a lumii, manifestată nu numai prin împătimirea de plăcerile lumii, ci şi prin frica de lume, trebuie contracarată printr-o frică şi mai mare : prin frica de Dumnezeu. Căci nefiind în stare de la început să simţim bucuriile de care ne va face parte Dumnezeu, deci neputînd fi dezlipiţi prin ele de lume, trebuie să fim dezlipiţi de lume printr-un act de putere, de înspăimîntare, prin o frică mai mare, prin cea

creştinilor, în genere». Dar nu la aceasta ne gîndim, «ci la cea care răsare din lumina harului ascunsă în suflet avînd mărturia înţelegerii care sprijină inima ca să fie neîndoielnică în siguranţa nădejdii ce scapă pe om de orice părere de sine; aceasta nu se arată în aceea că dăm urechilor ascultare (credinţa din auz, *nota trad.*), ci în aceea că vede cu ochii duhovniceşti tainele ascunse în suflet şi bogăţia dumnezeiască ascunsă, acoperită pentru ochii fiilor trupului şi descoperită în duh celor ce se ospătează la masa lui Hristos». Sf. Grigorie Palama, *Trat. III dintre cele poster., Despre lumina sfîntă*, Cod. Coisl. gr. 100, f. 181 v. Ed. Hristou, vol. I, p. 574, cap. 41; Filoc. rom. VII, p. 317: «De fapt credinţa noastră este o vedere mai presus de minte. Dar posedarea celor crezute e o vedere mai presus de acea vedere ce e mai presus de minte».

194. *Centuria cit.*, cap. 6; Filoc. gr. ed. III, vol. IV, p. 350.

195. *Centuria cit.*: «După credinţă dumnezeieştii părinţi au rînduit frica»; Filoc. gr. ed. II, vol. II, p. 362.

de Dumnezeu. De aceea scriitorii duhovnicești deosebesc două feluri de frică de Dumnezeu : frica de robi, frica de pedeapsa Lui, și frica din iubire, frica de a nu ne lipsi de bunătatea Lui. Prima e a începătorilor, a doua, a celor progresați. Dar nici frica de Dumnezeu începătoare nu e numai slăbiciune, ci și o mare putere de a înfrunta frica de lume, care e numai slăbiciune și robie, total lipsită de libertate. Frica de lume o pătimim, ea ne stăpînește prin slăbirea voinței noastre. Frica de Dumnezeu e o forță care întărește voința noastră, care ne face factori activi, în loc de marionete pasive. Chiar și în ea e o putere de la Dumnezeu.

Heidegger deosebește între frica «de ceva din lume» (Furcht) și frica de golul lumii peste tot, adică de existența în lume, care este simțită ca amenințînd în orice clipă, cu platitudinea și cu nimicnicia ei, modalitatea unei trăiri proprii, care face transparentă fiecăruia intimitatea sa (Angst).

Dar omul căzut în forma cenușie de existență nu mai știe de frica de platitudine (Angst). Aceasta izbucnește cîteodată în conștiința lui, ca o scurtă revelație a intimității ce se vede înecată și vrea să se salveze. Omul s-a dezobișnuit atît de mult de privirea intimității sale în față și de o existență proprie, deosebită de clișeele comune, încît se sperie de asemenea revelații și se aruncă și mai mult în platitudine. Aceasta e frica (Furcht) de ceva din lume, sau e frica de a pierde ceva din lume. E frica de a nu pierde prilejurile de plăcere, care l-ar putea întoarce la intimitatea sa, la trăirea prin sine însuși, lipsit de sprijinul comod al lumii [196].

În această teorie găsim, într-o formă mai rezervată, trei adevăruri care coincid în fond cu învățătura creștină despre frică : întîi, că viața pămîntească a omului este însoțită inevitabil de o frică ; al doilea, că prin frica aceasta ființei umane i s-a dat un scut împotriva primejdiei de a fi înecată de lume ; al treilea, că omul a pervertit această frică ce trebuia să-l păzească de lume și să-l lege de Dumnezeu, izvorul existenței autentice, concentrate în intimitatea spiritului, prefăcînd-o într-o frică de-a nu fi lipsit cumva de lume, de existența în orizontul cenușiu al lumii, într-o frică de a fi dezlipit de lume, de a viețui ca ființă spirituală.

---

196. «Das Wovor der Furcht ist je ein innerweltliches, aus bestimmtem Gegend in der Nähe sich näherndes, abträgliches Seiendes das ausbleiben kann» *(Op. cit.*, p. 185—186). Spre deosebire de Furcht, «das Wovor der Angst ist kein innerweltliches Seiendes... Das Wovor der Angst ist völlig unbestimmt... Das drohende kann sich deshalb auch nicht aus einer bestimmten Richtung her innerhalb der Nähe nähern, es ist schon da, — und doch nirgends. Im Wovor der Angst das «Nichts ist es und nirgends offenbar» (*op. cit.*, p. 187—189).

Frica de Dumnezeu ce se naşte din credinţa în El ar fi o reînviorare a fricii primordiale, proprie fricii spirituale a omului, o reînviorare a lui «Angst», în terminologia lui Heidegger. Totuşi, în starea primordială nu era numai această frică a omului, de a se pierde prin desprinderea de Dumnezeu, ci şi o frică unită cu încrederea în El.

Desigur, Heidegger s-a ferit de a socoti că «Angst» e frica de Dumnezeu, ci a socotit-o frică de lume, dar nu frică de a nu pierde lumea, ci frică de a se pierde în lume; nu o teamă care-l atrage pe om spre lume, ca «Furcht», ci una care-l pune în gardă faţă de nimicnicia ei. Dar noi socotim că frica primordială şi fundamentală a fiinţei umane, de a cădea în automatismul păcatului, al patimilor, al lumii, nu s-ar putea explica fără sentimentul că el e răspunzător pentru păstrarea şi dezvoltarea caracterului său spiritual. Iar sentimentul acestei responsabilităţi, conştiinţa că va avea să dea seama pentru această cădere în braţele lumii, nu s-ar putea explica fără să existe un for superior tot de caracter spiritual, de care atîrnă. Dacă ar fi numai omul cu lumea, neavînd să dea nimănui socoteală de asimilarea sa completă cu lumea, frica omului de această perspectivă ar fi cu totul inexplicabilă. În frica de a se confunda în lume (Angst), se revelează omului caracterul său de fiinţă spirituală, făcută pentru legarea de Dumnezeu, Care-l poate salva ca fiinţă spirituală.

Frica de păcat prin alipire la lume este în fond frica de Dumnezeu. Dacă prin credinţă ni se dăruieşte un început de evidenţă a prezenţei lui Dumnezeu, prin frică ni se sporeşte revelarea acestei evidenţe şi acest spor îl simţim ca o forţă atît de puternică încît e în stare să înmoaie sau să rupă toate legăturile care ne înlănţuiesc de lume: împătimirea, frica, grija lumească. Dumnezeu, Care ne revelează puterea Sa în frică, ne face să ne temem de a cădea în braţele păcatului, sau ale lumii; ne face să nu ne fie frică de a pierde prilejurile de fericire în lume. Frica de Dumnezeu copleşeşte frica de lume, aceea de a nu o pierde. Ea promovează dimpotrivă frica de-a ne pierde în lume, prin alipirea la ea; ea ne dă frica de lume în acest al doilea sens; ne dă frica de lume ca de un pericol pentru existenţa noastră adevărată şi eternă.

În frica de Dumnezeu deci se manifestă conştiinţa destinului nostru etern de a nu ne asimila cu lumea. Se manifestă conştiinţa despre nimicnicia cu care ne ameninţă lumea; conştiinţa că lumea contravine destinului nostru etern, asigurat de trăirea prin intimitatea proprie.

Aşadar în frica de Dumnezeu ni se revelează conştiinţa unei autorităţi, constituită de o realitate superioară nouă, nu inferioară, cum e

lumea, conştiinţa unei autorităţi pe care nu o putem nesocoti. Nu putem face orice, nu ne putem scufunda în lume, pentru că simţim oprelişţea din partea unui for căruia avem să-i dăm socoteală.

De fapt, în frica de a păcătui, în frica de a cădea în braţele lumii, care e una cu frica de Dumnezeu, nu avem conştiinţa unei primejdii imediate, ci a unei primejdii viitoare, şi anume a unui rău care ne va apăsa existenţa la infinit. De altfel însăşi frica adîncă din firea omului, de a nu se pierde în lume (Angst) e o frică de un rău infinit. De aici şi infinitatea ei. Nu ne temem că prin căderea în valurile lumii, vom dispărea propriu-zis, ci că existenţa noastră va deveni pentru vecie insuportabilă. Dacă n-ar fi decît lumea şi perspectiva pierderii totale în ea, n-ar exista acel «Angst», de care vorbeşte Heidegger.

De aici, conştiinţa că urmările căderii noastre nu se vor arăta în toată gravitatea lor decît de-abia după ce vom trece pe planul vieţii veşnice. De aceea frica de Dumnezeu e o frică de judecata Lui, care va pecetlui pentru veci soarta noastră; e frica de judecata din urmă şi de chinurile unei veşnice existenţe neautentice, nedepline.

În acest sens frica de Dumnezeu este nedezlipită de gîndul la judecata din urmă. Asceza răsăriteană ne recomandă neîncetat să medităm la judecata din urmă, pentru ca să sporească în noi frica de Dumnezeu, prin care evităm păcatul.

Precum credinţa, sporind prin virtuţile ce răsar din ea, încearcă anumite transformări, aşa şi frica persistă şi ea pe treptele mai înalte ale vieţii duhovniceşti, dar se înnobilează. Sfîntul Maxim, aducînd la unison locurile Epistolei lui Ioan 4, 13 şi Ps. 34, 10, spune: «Frica este de două feluri: una curată, iar alta nu curată. Aştfel, frica ce se naşte din aşteptarea pedepsei pentru greşeli, avînd drept pricină a naşterii ei păcatul, întrucît nu e curată, nu va rămîne totdeauna, ci va dispărea împreună cu păcatul. Dar frica curată care stăruie într-una, chiar fără amintirea păcatelor, nu va înceta niciodată, fiindcă este fiinţială. Ea ţine oarecum de raportul lui Dumnezeu cu făptura, ca Unul ce-Şi face vădită slava Sa care e mai presus de toată împărăţia şi puterea» [197].

Unii scriitori duhovniceşti recomandă şi gîndul la moarte, ca mijloc de purificare de patimi. Dar este vădit că nu moartea în sine sperie pe un credincios adevărat, ci judecata lui Dumnezeu, care urmează morţii. Perspectiva unei morţi definitive şi totale nu întreţine în om frica, ci cel mult o plictiseală pentru lipsa de sens a existenţei. Numai întrucît moartea aduce după ea sau cu ea judecata şi o viaţă eternă, se pune

197. *Quaest. ad Thalas.* q. 10; P.G. 90, 289; vezi şi *Centuria lui Calist şi Ignatie*, Filoc. gr. ed. II, vol. II, p. 332.

preț și pe gîndul la moarte [198]. Gîndul la moartea în sine e și el însă de ajutor cel puțin la începători, întrucît aduce în fața sufletului nimicnicia lumii și a făgăduințelor ei. Ioan Scărarul îi închină acestui gînd un capitol întreg între cele treizeci ale «Scării» sale. «Precum pîinea este cea mai trebuincioasă dintre mîncări, zice el, așa gîndul la moarte e cel mai necesar dintre toate lucrurile. Gîndul la moarte naște în cei ce viețuiesc în mijlocul lumii osteneli și deprinderi cuvioase, mai bine zis disprețul plăcerilor; iar în cei retrași din zgomot, lepădarea grijilor, rugăciune continuă și pază a minții... Semnul adevărat al celor ce cugetă în simțirea inimii la moarte, este neîmpătimirea de bunăvoie față de toată zidirea și părăsirea totală a voii proprii. Gîndul la moarte este moarte zilnică, gîndul la sfîrșit este un suspin de fiecare ceas. Cei ce au acest gînd, mărind necontenit frica prin frică, nu se odihnesc pînă nu-și consumă și însăși puterea oaselor. Dar să fim încredințați că și ea este un dar al lui Dumnezeu; căci altfel, cum se face că aflîndu-ne chiar lîngă morminte rămîn unii dintre noi fără lacrimi și învîrtoșați?» [199].

Gîndul la moarte și la judecată face mai frecvent gîndul la Dumnezeu, cu care a început întărirea credinței, sporind astfel meditația lăuntrică. Sau frica și gîndul la moarte nu sînt decît gîndul la Dumnezeu, asociat cu conștiința păcatelor proprii și cu teama de judecată.

4. POCĂINȚA

Frica de Dumnezeu, susținută de conștiința unei vieți păcătoase, duce pe de o parte la pocăință pentru păcatele trecute, pe de alta, la evitarea, prin înfrînare, a păcatelor viitoare. «Pocăința este al doilea har, spune sfîntul Isaac Sirul, și se naște în inimă, din credință și frică... Ea este a doua renaștere» [200]. «Pocăința este reînnoirea botezului, zice sfîntul Ioan Scărarul, este curățirea conștiinței» [201].

Lucrarea de purificare se realizează prin puterile ce emană din Taina botezului și din Taina pocăinței, așa cum iluminarea este o actualizare a puterilor dăruite prin Taina mirului, iar unirea cu Dumnezeu este un efect al Euharistiei. Harul botezului e germenele omului

---

198. Evagrie, *Schiță monahală*; Filoc. rom. vol. 1, ed. 1, p. 45—46; Filoc. gr. ed. 3, vol. 1, p. 49—50. Antonie cel Mare, cap. 49, Filoc. rom. 1, p. 12: «Moartea de o va avea omul în minte, nemurire îi este; iar neavînd-o în minte, moarte îi este. Dar nu de moarte trebuie să ne temem, ci de pierderea sufletului, care este necunoștința de Dumnezeu».

199. *Treapta VI*, P.G., 88, 793—797.

200. Citatul e dat în *Centuria lui Calist și Ignatie*, cap. 80; Filoc. gr. vol. II (ed. II), p. 389.

201. *Treapta* V, P.G., 88, 764.

nou. Pe măsură ce crește, acesta face să slăbească urmele vieții celei vechi, absorbind puterile ei și folosindu-le pentru sine. Botezul este moarte a omului vechi, în două înțelesuri: întîi ca lovitură mortală ce i-o dă aceluia, punînd începutul omului nou, al doilea, ca mortificare treptată a svîrcolirilor aceluia, care mai durează o vreme. Dar se întîmplă adeseori că resturile de forță ce au mai rămas în omul vechi doborît la pămînt se înviorează prin noi păcate. Atunci e necesară o nouă revărsare de har din partea lui Dumnezeu, pentru ca omul cel nou să reia cu mai multă vigoare acțiunea de purificare a urmelor omului vechi. Mai bine zis, cînd puterile rămase de la omul vechi au crescut prea mult, cînd patimile au crescut în calea puterilor de la botez așa că nu mai pot înainta, pocăința vine să le înlăture, ca să facă drum harului de la botez. Am zice că pocăința luptă mai mult cu fața spre trecut, iar botezul, cu fața spre viitor. Ea înlătură gunoiul adunat cu timpul în suflet, ca să deschidă drum propășirii omului nou născut la botez. Dacă harul botezului reface tendințele spre bine ale firii noastre, harul pocăinței întărește tendința firii de a regreta ceea ce a făcut rău.

În orice caz puterile ce ne vin prin pocăință aduc o nouă intensificare lucrării puterilor ce se prelungesc din Taina botezului.

Sfinții părinți cunosc însă două forme ale pocăinței. Este pocăința ca Taină, și pocăința ca lucrare permanentă în suflet. Dar puterea celei de-a doua vine din cea dintîi.

Marcu Ascetul, Ioan Scărarul, Isaac Sirul stăruie asupra acestei a doua forme a pocăinței.

Ideea unei pocăințe permanente corespunde cu rostul pocăinței în genere. Dacă ea este o lopată întoarsă înapoi spre curățirea omului de păcatele adunate după botez, ca omul nou să poată înainta luptînd, prin puterea botezului, cu ispitele ce-i vin din față, atunci evident că noi, greșind aproape în fiecare clipă, adică aproape niciodată nerepurtînd o biruință ireproșabilă asupra unei ispite, ci numai în parte, e necesar un regret care să ne însoțească statornic, care să ne umilească statornic, o voce care să critice mereu imperfecțiunea faptelor săvîrșite, constituind prin însuși acest fapt un îndemn pentru o și mai mare încordare a lucrării noastre viitoare.

Sfîntul Marcu Ascetul cuprinde în această pocăință necontenită rugăciunea neîntreruptă (cred că rugăciunea care cere iertarea), alungarea gîndurilor rele, operație care trebuie să ne țină mereu angajați, observarea gîndurilor, întrucît mereu vin gînduri păcătoase pe care trebuie să le regretăm și să le alungăm, și răbdarea necazurilor, socotind

că prin răbdarea necazurilor ne vindecăm de greșeli și imperfecțiuni trecute[202]. Chiar cînd facem un bine, trebuie să ne căim, zice el, pentru că aceasta ne arată că îl puteam face și mai înainte, iar dacă nu l-am făcut sîntem vinovați. Binele de azi trebuie să ne trezească la căință pentru lipsa binelui de ieri[203].

Ioan Scărarul cuprinde și el în pocăință nu numai un regret pentru păcatele trecute, ci și o lucrare a virtuților și o răbdare a necazurilor. «Pocăința este împăcarea cu Domnul, prin lucrarea virtuților opuse greșelilor. Pocăința este răbdarea tuturor necazurilor»[204].

Permanența căinței o argumentează frumos și Isaac Sirul. Ne vom opri ceva mai mult asupra însușirilor ce le atribuie el căinței.

Sfîntul Isaac spune despre căință: «Dacă toți sîntem păcătoși și nimeni nu e deasupra ispitelor, nici una dintre virtuți nu e mai înaltă ca pocăința. Lucrul ei nu se poate sfîrși niciodată. Căci ea li se potrivește tuturor păcătoșilor și drepților totdeauna, dacă vor să dobîndească mîntuirea. Și nu este nici un termen al desăvîrșirii ei, pentru că desăvîrșirea chiar a celor desăvîrșiți este nedesăvîrșită» (Cuv. 55, *Despre patimi*; Opera ascetică, ed. Atena, 1895, p. 220).

Trei atribute acordă aci sfîntul Isaac căinței: 1) ea e cea mai înaltă dintre virtuți; 2) nu se termină niciodată cît trăim și 3) ea e un mijloc de continuă desăvîrșire a noastră.

1) În ce privește primul atribut, în sine luată, fără îndoială virtutea dragostei este mai înaltă decît a căinței. Dar condiția noastră pămîntească nu ne îngăduie să realizăm dragostea în toată puritatea și deplinătatea. De asemenea, nici o altă virtute. Oricînd ne dăm seama că dragostea sau altă virtute a noastră n-a realizat un maximum de care să fim deplin mulțumiți. După orice act de virtute și de iubire constatăm că el a fost amestecat cu un element impur, sau ar fi putut fi și mai deplin. Acest fapt creează o nemulțumire față de ce am făcut, care este inima căinței. Căința este ipostaza de judecător al conștiinței nu numai peste păcatele noastre, ci și peste virtuțile noastre, întrucît totdeauna le realizăm în formă nedesăvîrșită. Ei nu-i scapă nimic; nu absolvă nimic; nu acoperă nimic. Nu este nici o virtute care să nu fie supusă examenului sever, neînduplecat, al căinței. Dar oare nu s-ar putea spune că și căința poate fi nedeplină și deci și ea ar putea

202. *Despre pocăință (De poenitentia)*, P.G., 65, 965—984. Vezi conținutul in Filocalia rom. ed. I, vol. I, p. 223—224.

203. «Orice prisos de virtute am adăuga astăzi el e o dovadă a negrijii trecute, nu are drept la răsplată» (*De iis qui putant se ex operibus justificari*, P.G., 65, 929—966, cap. 44). «Dacă sîntem datori să facem în fiecare zi toate cîte le are firea noastră bune, ce vom da lui Dumnezeu în schimb pentru cele pe care nu le-am făcut înainte?» (*op. cit.*, cap. 43, Filoc. rom. vol. I, ed. I, p. 256).

204. *Treapta V*, P.G., 88, 764.

fi supusă unei judecăţi a conştiinţei, care în acest caz ar fi mai înaltă decît căinţa ? Desigur, şi căinţa nedeplină şi impură este judecată, tot de căinţă, de o căinţă mai deplină şi nu de o altă virtute.

Căinţa e actul de critică al conştiinţei, e autocritica ce şi-o face omul. Ca atare, e actul de judecată al conştiinţei şi noi ştim că toate sînt supuse judecăţii.

Dar este judecată şi judecată. Este judecata făcută asupra altuia şi este judecata ce-o faci asupra ta însuţi. În judecata ce o faci asupra altuia se poate amesteca sentimentul mîndriei, în autocritică este exclusă prin definiţie mîndria. Poate încăpea cel mult o oarecare îngăduinţă. Dar o autocritică sau o căinţă îngăduitoare, lăsînd pe om nemulţumit, tinde ea însăşi după una tot mai obiectivă, tot mai severă.

Cu un cuvînt, orice păcat, orice nedeplinătate în virtute, sînt supuse autocriticii sau căinţei. Chiar insuficienţa autocriticii sau a căinţei, tot prin autocritică sau căinţă e blamată. În acest sens nici o virtute nu stă deasupra căinţei, nu se poate sustrage de sub forul de judecată al autocriticii. Astfel căinţa e drum spre iubire, stă în slujba iubirii, conduce de la o iubire neîndestulătoare, la mai multă iubire. De aceea, nu e o contrazicere între a spune că cea mai mare virtute e dragostea şi a socoti căinţa drept cea mai mare virtute. Căci motorul căinţei e **dragostea.**

2) Dacă e aşa, este vădit că pocăinţa urmează, sau trebuie să urmeze, după fiecare act, după fiecare stare, după fiecare cuvînt al nostru. Ea urmează păcatelor, ea urmează virtuţilor noastre, totdeauna nedepline. Ea tinde să devină un curent permanent în conştiinţa noastră, o prezenţă neîntreruptă, conducînd la mai multă iubire. Celelalte dispoziţii şi acte ale noastre se schimbă potrivit cu împrejurările ; căinţa e cu toate, e firul care le leagă pe toate. Nu numai conştiinţa simplă că eu sînt purtătorul şi autorul tuturor dispoziţiilor şi faptelor mele trecute, nu numai amintirea ce o am despre ele le leagă la un loc, ci şi căinţa sau amintirea colorată cu nemulţumirea pentru felul cum le-am săvîrşit. Nici un om nu este indiferent faţă de trecutul său, sau nu are numai o cunoştinţă teoretică. Aceasta ar răpi şi clipei prezente seva existenţială. Omul îşi îmbrăţişează cu un interes palpitant trecutul. Dar această atitudine plină de pasiune faţă de trecut este sau una de orgoliu, de satisfacţie şi în acest caz omul vrea ca nu numai el să fie mulţumit pentru ce a realizat, ci să stoarcă şi recunoaşterea altora ; sau una de căinţă, de nemulţumire. În cazul din urmă, laudele oamenilor îi fac rău, pentru că pe de o parte ştie cît de puţin corespund cu evidenţele sale lăuntrice, prin care cunoaşte mai bine realitatea în ceea ce-l priveşte, iar pe de alta, pentru că tind să-i acopere adevărata rea-

litate, să-l amăgească, să-i slăbească sinceritatea cu sine însuşi, să-i întunece autotransparenţa, fie că sînt sincere, fie că sînt simple linguşiri.

Dar căinţa aceasta, care se ţine ca umbra de noi, nu trebuie confundată cu o nemulţumire descurajantă, care să ne paralizeze toate elanurile. Ea nu trebuie să fie o îndoială în posibilităţile noastre mai mari, ci o constatare a insuficienţei realizărilor de pînă acum. Dacă e descurajare, este ea însăşi un păcat, unul din cele mai grele păcate. Nu din sentimentul că nimic nu se poate face cu adevărat bun, rosteşte conştiinţa noastră căincioasă, necontenit, o judecată critică asupra faptelor trecute, ci din sentimentul adînc că se poate lucra şi mai bine, din experienţa unor puteri tainice cu mult mai mari ale propriei firi, ce pot fi mereu mai întărite de cele dumnezeieşti, din sentimentul că în ceea ce am făptuit şi în modul în care ne-am comportat nu am realizat decît într-o măsură insuficientă şi într-un chip palid ceea ce putem face. Căinţa exprimă gîndul: «Poate fi mai bine». Descurajarea, dimpotrivă, spune: «Asta e tot ce pot face. Mai bine nu pot». Propriu-zis descurajarea e opusă căinţei, pentru că acolo unde nu se putea aştepta ceva mai bun, nu are loc regretul. Acolo e un sentiment fatalist, o resemnare sceptică. Căinţa e purtată de o credinţă în mai bine.

Sînt două caracteristici care fac din căinţă un for oarecum mai presus de om în lăuntrul omului, ridicîndu-l mereu mai sus de nivelurile morale şi spirituale pe care le atinge. Căinţa e o judecată ce e totdeauna deasupra realizărilor şi actualizărilor noastre. Oricît ne-am ridica de sus din punct de vedere moral, ea se urcă şi mai sus. Este o judecată în numele unui ideal? Da, însă nu în numele unui ideal simplu, cugetat subiectiv, judecă ea. Dacă acesta ar fi cazul, nu ne-ar umple cu atîta nelinişte, cu atîta nevindecată şi neostenită apăsare. Căinţa este trezită şi susţinută de intuiţia prezenţei unei autorităţi mai presus de noi, faţă de care ne simţim responsabili, dar care ne dă şi putere să facem tot mai mult, dacă i-o cerem. Căinţa ne este un transparent spre Dumnezeu, este acul cu care împunge Dumnezeu inima noastră neîncetat, este mîna Lui, care ne trage mereu mai sus. Căinţa este relaţie între noi şi cineva mai presus de noi. Ea ne arată ca fiind în legătură cu acel cineva. Dacă n-am fi în această relaţie, dacă n-am fi aşezaţi cu faţa sufletului întoarsă spre un for de judecată personal şi suprem, nu ar fi explicabilă căinţa, nu ar avea de unde răsuna în noi judecăţile şi pretenţiile absolute ale căinţei.

Dar cum am spus, căinţa nu e numai judecata asupra celor trecute ale mele, ci şi o încredere în posibilităţi mai mari din puterile mele

întărite mereu de puterea lui Dumnezeu cel infinit. Ea e socotită, de aceea, de Isaac Sirul, ca cea mai înaltă dintre virtuţi. În această calitate din urmă ea ni se vădeşte de asemenea stînd într-o legătură cu izvoare de putere de dincolo de om. Fiinţa căinţei ca şi a smereniei, de care e nedespărţită, e de caracter dialectic ; cuprinde în sine o împreunare de poziţii contradictorii, care nu se anulează reciproc, ci dau o realitate foarte complexă. Pe de o parte ea e o necontenită nemulţumire cu orice stare în care ne aflăm, pe de altă parte, este o încredere statornică şi neclintită în posibilităţi uriaşe. «Sînt cel mai mare păcătos», spune totdeauna omul căinţei, «sînt un nevrednic». Cu toate acestea el nu pierde nici o clipă nădejdea, nu-l cuprinde nicidecum gîndul că va fi pierdut, el nu se lasă scufundat în descurajare şi în lîncezeala morţii sufleteşti. Se dă ca explicaţie a acestei persistenţe în tăria sufletească faptul că omul ce se căieşte are încredere în Dumnezeu, ca într-un factor deosebit de el. Dar încrederea e ea însăşi o putere lăuntrică. Aşadar pe de o parte se face aici experienţa neputinţei proprii, iar pe de alta, a unei mari puteri. Evident că e vorba de o putere care nu e din resursele eu-ului izolat, ci dintr-o comunicare cu resursele vaste şi adînci ale rezervorului de putere spirituală universală ale lui Dumnezeu. Căinţa e o relaţie cu Dumnezeu, atît prin caracterul ei de judecătoare absolută, cît şi prin bărbăţia nedescurajată cu care îndeamnă pe om spre mai bine.

Căinţa este cea mai înaltă dintre virtuţi, pentru că nu e ea însăşi o virtute înfăptuitoare în rînd cu celelalte, ci pentru că, rămînînd mereu nemulţumită cu ceea ce realizează acelea, le împinge mereu mai sus. Fără să fie o virtute înfăptuitoare aparte, ea este un motor al tuturor virtuţilor. Dacă n-ar fi căinţa, n-ar fi tendinţa de depăşire în om. Căinţa e o ardere necontenită în lăuntrul omului, care întreţine tensiunea după mai bine. Prin ea, călcînd omul peste sine însuşi şi judecîndu-se în numele pretenţiilor absolute ale lui Dumnezeu, se ridică mereu mai sus.

3) Cu aceasta am ajuns la a treia caracteristică ce o dă căinţei sfîntul Isaac Sirul, socotind-o mijloc de continuă desăvîrşire a omului, un mijloc care el însuşi se desăvîrşeşte necontenit.

Sfîntul Isaac Sirul compară lumea aceasta cu o mare, iar căinţa, cu o corabie care ne trece la ţărmul vieţii fericite de dincolo, în raiul a cărui fiinţă e dragostea.

«Precum nu e cu putinţă, zice, să treacă cineva marea cea mare fără corabie, aşa nu poate trece cineva la dragoste, fără temere. Marea cea furtunoasă aşezată între noi şi raiul spiritual o putem trece numai prin corabia căinţei, purtată de vîslaşii fricii. Dacă vîslaşii aceştia ai fricii

nu cîrmuiesc bine corabia căinței, prin care trecem marea lumii acesteia spre Dumnezeu, ne înecăm în ea. Căința e corabia, frica este cîrmaciul; dragostea e limanul dumnezeiesc. Deci ne așează frica în corabia pocăinței și ne trece marea cea furtunoasă și ne călăuzește spre limanul dumnezeiesc, care este dragostea, la care ajung toți cei ce se ostenesc și s-au luminat prin pocăință. Iar cînd am ajuns la dragoste, am ajuns la Dumnezeu. Și drumul nostru s-a desăvîrșit și am trecut la insula care e dincolo de lumea aceasta» (Cuv. 72, *op. cit.*, p. 283).

Drumul pe marea vieții acesteia, dacă vrem să fie o continuă apropiere de țărmul raiului, de țărmul dragostei, care e Hristos însuși, și nu o rătăcire fără ancorare și pînă la urmă o scufundare în bezna ei, dacă vrem să fie adică un drum spre desăvîrșire și spre viață, trebuie să-l facem neîntrerupt în corabia căinței pentru nedeplina dragoste ce am arătat-o prin păcatele noastre, pentru că voința unei iubiri mai mari ne mînă tot mai departe. Ea ne ține deasupra valurilor uriașe ale răului sau egoismului ce se ridică din noi, și ne duce tot mai înainte. Numai așezați în barca pocăinței călcăm în fiecare clipă peste valurile păcătoase ale egoismului, care tind să se ridice din adînci dedesubturi din noi și de sub noi. Numai prin ea sîntem mereu deasupra noastră și în mișcare dincolo de punctul la care ne aflăm, mai aproape de dragostea deplină, mai aproape de raiul în care se află pomul vieții, adică Hristos, izvorul dragostei ce nutrește spiritul nostru.

Desigur de o anumită măsură a dragostei, care tot sporește, avem parte și înainte de a ajunge la țărmul de azur al dragostei depline a raiului. Aerul acelui tărîm ne iese înainte cu mireasma lui tot mai bogată, pe măsură ce ne apropiem. Dragostea noastră și în general toate celelalte virtuți sînt tot mai pure, tot mai aproape de deplinătate pe măsură ce înaintăm spre împărăția dragostei.

De aci se vede că pocăința nu trebuie să fie despărțită de iubirea de Dumnezeu și de semeni. Ne căim numai pentru că avem dragoste. Ne căim pentru că am călcat poruncile dragostei, sau socotim că n-avem destulă dragoste. Să nu ne mire faptul că tumultul de pofte și de patimi egoiste, că răul în general, este asemănat cu un ocean. Există o împărăție adîncă a răului, cum există una înaltă a binelui, există un drum lung în depășirea tot mai deplină a egoismului păcatelor. Omul nu cugetă și nu poftește răul în izolare. Pornirile spre rău din lăuntrul lui nu își au în el ultimele rădăcini, ultimul punct de plecare, precum nici inspirațiile și pornirile spre bine nu își sorb ființa și puterea numai din el. Stăm în legături vizibile, dar mai ales invizibile, cu forțe adînci și nenumărate ale răului, ce pornesc din ființe personale mai mari ca noi în putere,

forțe ce se îmbină continuu între ele și cu pornirile noastre, precum sîntem ajutați și de aeriene vînturi sau îndemnuri spre bine pornite din înalta, vasta și măreața împărăție a lumii îngerești și dumnezeiești, primite în pînzele ființei noastre. E un ocean al binelui și al răului, solicitîndu-ne amîndouă. Dar oceanul răului este întunecat, tumultuos, omorîtor de spirit, anulînd libertatea, ucigător de curăție și liniște ; e negru, e subteran, e înăbușitor, ca un noian de ape, pe cînd oceanul binelui, al dragostei, este mai degrabă ca un văzduh infinit fără de care nu putem trăi, fără ale cărui adieri nu putem înainta, un văzduh sau o atmosferă curată, care ne dă respirație largă, liberă, care filtrează în noi o viață reînnoită și o bucurie necontenită și negrăită ; e atmosfera de dragoste și de comuniune curată, dătătoare de viață, care trezește toate puterile noastre sufletești și le dă putere să înainteze.

Cum se face acum că prin căință ne desprindem treptat de oceanul răului, din miile lui de îmbrățișări și avansăm spre împărăția dragostei depline ? Ce face din căință un vehicol spre lumea dragostei ? Căința este focul care mistuie treptat egoismul din noi. Toate patimile care se învolburează în noi, iscate adeseori din adîncuri întunecate de dincolo de noi, întăresc egoismul nostru. Fie că sînt patimi trupești, fie că sînt sufletești, ele nu sînt decît capetele aceluiași balaur, al cărui nume este egoismul. Căința pîndește neîncetat orice ridicare a capetelor acestui balaur, orice încercare a lui de a se alimenta, de a se întinde în largul sufletului, de a umple cu duhoarea lui gîndurile, actele, cuvintele noastre bine intenționate, de a-i slăbi puterile de a se ține în contact cu văzduhul dragostei, de a-l atrage la fund. Ea taie cu paloșul, rînd pe rînd, capetele lui, îl arde cu flacăra trezviei autocritice, îl alungă cu buna mireazmă a smereniei. Ce poate lovi mai mortal mîndria noastră egoistă, decît prezența perpetuă a gîndului că nu sîntem nimic, că tot ce am făcut e rău, e netrebnic ?

Căci piedica cea mai mare și continuă în calea înaintării spre dragoste este egoismul. Pînă nu omori deplin egoismul, nu poți avea dragoste adevărată, pură și deplină față de nimeni. Trebuie să lași mult în urma ta talazurile oceanului de egoism, ca să simți mîngîindu-te în față și de jur împrejur aerul ce-ți vine din împărăția dragostei. Cine se iubește pe sine, cine e plin de părerea de sine, cine se socotește pe sine ca realitatea cea mai de seamă, nu poate iubi pe alții. A iubi pe alții însemnează a te uita pe tine, a te depăși mereu pe tine, a te socoti pe tine nimic. Iubirea de alții se consolidează în noi prin căință și smerenie neîntreruptă. Egoistul se vede pe sine umflat în proporții care acoperă toată realitatea. Orice lucru el îl consideră ca un bun ce trebuie să fie

al lui, orice persoană o cîntărește cu interesul de a și-o face de folos, sau cel puțin cu grija de a evita pericolul ce ar putea veni de la ea pentru supremația sa. În toate lucrurile, în toate acțiunile, egoistul își proiectează persoana sa, pe ea o vede, ei îi slujește, ei i se închină, ea îi este dumnezeu, sau mai bine zis idol în locul lui Dumnezeu. Însăși ființa lui autentică se îneacă în egoism. Atențiunea față de alții este numai o manieră tactică, pentru a-și servi în fond tot interesele sale. Umplîndu-și astfel în chip mincinos tot orizontul cu eu-ul său neautentic, îngrădindu-se din toate părțile cu sinea sa mincinoasă, evident că nu poate vedea pe alții pentru ei înșiși, dezinteresat, cu dragoste adevărată, cum nu poate vedea nici sinea sa autentică încadrată în ansamblul iubitor al tuturor. În orice pornire spre alții se împiedică în sinea sa neautentică, orice picătură de generozitate e otrăvită de o preocupare egoistă. Dragostea e ieșirea din cercul magic și iluzoriu al egoității, cerc întins ca într-un vis amăgitor, la infinit. E ieșire și lansare și relație adevărată, în comuniune cu ceilalți. Este ieșire din temnița întunecoasă a eu-ului și intrare în viața de comunitate, de solidaritate, în împărăția dragostei, care cuprinde pe toți.

Evident că nimeni nu se poate apropia și nu poate intra în această împărăție, în acest rai, decît dacă lasă în urmă oceanul infinitelor sirene ale egoismului care caută să-l atragă în el ca tot atîtea valuri violente. Iar acest ocean nu poate fi depășit dintr-odată. Nu poate zbura cineva printr-o singură bătaie de aripi din imperiul egoismului în împărăția dragostei. Drumul se face treptat, cu luptă necurmată împotriva brațelor infinite cu care caută egoismul să ne rețină, să ne atragă la fund. La fiecare pas, în viața noastră sîntem solicitați, sîntem învăluiți de cîntecul de sirenă din adînc, sîntem trași cu violență de forțele uriașe și vaste ale oceanului de egoism. La fiecare pas trebuie să luptăm încordat, pentru a trece teferi mai departe și a ajunge ca un alt Odiseu în țara noastră cea adevărată. Vîslind cu putere, mușchii noștri se întăresc și drumul ni se face mereu mai ușor. Căința este ochiul critic care nu se lasă amăgit de falsa plăcere oferită de egoismul nostru și ne oprește de a răspunde afirmativ chemărilor din adîncul de întuneric al oceanului de egoism. Ea ne face să mergem înainte, neîncrezători în ce este în noi și sub noi. Nu ne lasă nici o clipă să ne oprim. Prin căință Dumnezeu nu ne lasă să ne mulțumim cu ceea ce am ajuns să fim, ci ne cheamă mereu mai departe ; ba mai mult, nu ne lasă în bezna egoismului, ci ne cheamă la largul solidarității în dragoste.

Heidegger spune că omul e mereu lansat înaintea sa prin grijă. El nu e îngrădit în clipa prezentă, ci în fiecare clipă își ia înainte, se devansează prin grijă, are orizontul viitorului deschis. Dar Heidegger n-a

arătat că e grijă și grijă. E o grijă egoistă, prin care omul se preocupă cu anticipare de cele trebuincioase egoității sale. E o grijă care ne rostogolește mai departe în egoism. E grija care nu ne duce în mod real mai departe, ci ne mișcă în cercul închis al intereselor noastre. E grija cea lumească, grija egoistă, care e considerată de creștinism un păcat, întrucît ne angajează toată atenția și nu ne mai putem gîndi la infinitul adevărat al transcendentului.

Dar e și o grijă de a scăpa de egoism, o grijă nu de menținere în viața aceasta închisă, prin moarte, ci a mîntuirii pe planul veșniciei. E o grijă în favorul egoismului și o altă grijă, de a topi în noi egoismul. Grija aceasta din urmă privește nu numai înainte, ci și înapoi. Dar nu privește înapoi pentru a uita de prezent și de viitor, pentru a încremeni ca soția lui Lot, ci pentru a contribui la topirea reziduurilor egoismului așezat în trecut în calea noastră, ca astfel să putem să lucrăm în viitor mai bine, să putem înainta de fapt. Fața acestei griji, întoarsă înapoi pentru a înlătura piedicile adunate de egoism în calea viitorului, este căința. Mai bine zis, căința privește și înapoi, cu regret pentru manifestările și deprinderile egoiste, dar și înainte, cu hotărîrea de a nu mai sluji lor. Prin ea îmbrățișăm deodată trecutul, prezentul și viitorul, făcînd din privirea spre trecut o forță pentru viitor. Dar viitorul ni se dezvăluie ca înaintînd tot mai mult spre tărîmul de lumină al împărăției dragostei, deci spre tot mai multă dragoste față de Dumnezeu și de semenii noștri. Grija de mine însumi, cu care se ocupă Heidegger, se transformă într-o grijă de a iubi pe Dumnezeu și pe alții, într-o grijă față de Dumnezeu și de semeni. Iată cum căința îmbrățișează nu numai trecutul, prezentul și viitorul, ci și pe semeni, cu îmbrățișarea unei tot mai depline atențiuni, a unei tot mai depline iubiri. Căința înaintează încet, dar cu încordare, în tărîmurile dragostei, după imaginea plină de poezie și de lumină a sfîntului Isaac Sirul. Iar dacă-i așa, căința nu este o chestiune de viață particulară, ci una care interesează în cel mai înalt grad destinul obștesc al colectivității. Ea poate contribui în mare măsură la realizarea unei lumi mai înfrățite, dacă ea mistuie treptat egoismul și sporește chiagul dragostei. Ea poate contribui în măsură însemnată la înfăptuirea unei solidarități reale, lăuntrice și durabile între mădularele colectivității umane.

Căința deci nu este o îndeletnicire exclusivă a bătrînilor. Ea este desigur și a lor. Dar dinamismul ei creator pentru viață, puterea de continuă depășire ce o dă ea oricui, o arată ca avînd un rost cu totul special și cu mult mai însemnat pentru cel tînăr. Bătrînul se căiește pentru

a se duce detaşat de păcate în faţa lui Dumnezeu, dar tînărul se căieşte şi pentru a se realiza cum se cuvine în viaţă. Şi se poate realiză astfel numai depăşindu-se continuu. Propriu-zis numai aşa poate ajunge la adevărata realizare a tuturor posibilităţilor sale. Un tînăr care nu tinde la continuă depăşire, un tînăr care duce o existenţă stătută, e mai degrabă un bătrîn decît un tînăr. Tinereţea prin definiţie tinde la mai mult, la o continuă ascensiune. Dar această depăşire necontenită nu se poate realiza fără o nemulţumire faţă de nivelul la care s-a ajuns. Şi nu ajunge o nemulţumire teoretică, ci una împreunată cu suferinţă. Dar aceasta e căinţa.

E cazul însă să ne întrebăm în ce raport stă această căinţă permanentă cu pocăinţa ca Taină. De obicei, sfinţii părinţi îi zic celei dintîi pocăinţă propriu-zis (μετάνοια), celei de a doua, mărturisire (ἐξομολόγησις).

De aici urmează că cea dintîi e o pregătire durabilă pentru cea de a doua şi o prefigurare a efectelor celei dintîi. Prin căinţa permanentă ne pregătim pentru pocăinţa ca Taină, precum pocăinţa ca Taină trebuie să ne îndemne la pocăinţă permanentă. Dacă Dumnezeu ne-a lăsat pocăinţa ca Taină, evident că nu ne putem duce la ea nepregătiţi sau numai cu o reamintire scurtă a păcatelor în ultimele clipe, sau chiar zile. Cîte din cuvintele şi faptele noastre nu le uităm de obicei! Am risca să nu ne mai reamintim nici de gîndurile, de cuvintele şi de faptele păcătoase, dacă n-am stărui asupra lor prin căinţă îndată ce s-au produs şi dacă n-am reveni mereu asupra lor cu regret. În pocăinţa ca Taină aruncăm din noi efectiv gunoiul de care ne-am desolidarizat, de care ne-am detaşat, dar care e încă tot în noi, după ce l-am desprins treptat de pe sufletul nostru. Ieşirea cu el în faţa duhovnicului e necesară pentru ca să experiem mai acut socoteala ce trebuie să o dăm în faţa lui Dumnezeu ca subiect suprem ce nu se identifică cu lăuntrul nostru. Spovedania e necesară pentru acceptarea din partea noastră a celei mai accentuate simţiri de umilinţă şi pentru a ne da seama că scăparea noastră de păcat, atîrnă de sprijinul, de ajutorul ce ni-l dă semenul, că sîntem avizaţi la el, că această eliberare este o operă a comuniunii, depăşind individualismul în care stă la pîndă mîndria. Prin spovedanie ne punem în situaţia smerită de ucenici ce primim o învăţătură. Prin ea dăm prilejul să auzim o judecată obiectivă, externă asupra faptelor noastre, nepovîrnită nici pe panta crutării, nici pe a condamnării, cum ni se întîmplă nouă aproape totdeauna, cînd sîntem numai noi, cu lăuntrul nostru [205].

205. Pentru semnificaţiile pocăinţei ca taină, a se vedea studiul nostru: «Căinţă şi înviere sufletească», în «Revista Teologică», Sibiu, 1945.

Chiar dacă n-am ajuns la o desăvîrşită detaşare lăuntrică a noastră de gîndurile păcătoase, atunci cînd mergem la duhovnic, darea lor la iveală ne eliberează de ele [206].

Sfinţii părinţi pun în legătură cu căinţa lacrimile. De fapt darul lacrimilor devine îmbelşugat pe treptele mai înalte ale vieţii duhovniceşti, dar întrucît pocăinţa fiind permanentă, se intensifică şi ea pe treptele mai înalte, nu e greşit ca lacrimile să fie considerate ca stînd într-o legătură specială cu pocăinţa. Apoi ele nu trebuie să lipsească nici din pocăinţa începătoare, deşi e mare deosebire între lacrimile fricii de la început şi lacrimile iubirii de pe treptele superioare [207].

Lacrimile sînt dovada că pocăinţa a răzbit învîrtoşarea sufletului, provocată de păcătuirea îndelungată. Ele duc cu ea tina muiată după ce a curăţit-o de pe geamul sufletului, deschizîndu-i acestuia iar perspectiva spre Dumnezeu şi spre semeni şi scoţîndu-l dintre zidurile de păcat şi de împietrire ale egoismului. Ele se ivesc după ce pocăinţa a reuşit să străpungă inima [208], făcînd-o simţitoare şi s-o frîngă, făcînd-o iarăşi moale, după ce se învîrtoşase prin îmbibarea cimentului patimilor în ea. Lacrimile redau transparenţa ei, ca să se poată vedea prin ea subiectul uman şi ca subiectul însuşi să poată vedea prin ea cerul. Lacrimile spală ochii şi-i fac frumoşi, pentru că spală inima şi o fac transparentă, frumoasă şi nevinovată.

Cele mai subtile analize ale plînsului şi ale tuturor varietăţilor lui ni le-a dat Ioan Scărarul în treapta a VII-a a operei sale. Dăm cîteva caracterizări ale lacrimilor după Ioan Scărarul. În general el zice: «Precum consumă focul trestia, aşa curăţă lacrima orice pată văzută şi spirituală» [209]. Dar după el, sînt mai multe feluri de lacrimi: «de la fire, de la Dumnezeu şi de la protivnic; sau de laudă, din pricina slavei deşarte, din pricini de curvie, din iubire, din amintirea morţii şi din alte multe pricini». Noi, scuturîndu-ne de toate prin frica de Dumnezeu, să ne cîştigăm lacrimile curate şi neviclene ale gîndului la moarte, căci nu este în ele înşelare sau închipuire de sine, ci ele aduc mai degrabă curăţirea şi propăşirea în iubirea de Dumnezeu, spălarea păcatelor şi eliberarea de

---

206. Sf. Ioan Casian, *Cuvînt de mult folos către egumenul Leontie*, «un extras din primele două *Collationes patrum*, P.L., 49, 477—558: «Într-adevăr, chiar pînă nu s-a învrednicit cineva de darul dreptei socoteli, prin însuşi faptul că-şi arată părinţilor gîndurile rele ale sale, le veştejeşte pe acestea şi le face mai slăbite. Căci precum şarpele, scos din ascunziş la lumină, se sileşte să fugă şi să se ascundă, tot astfel şi gîndurile cele rele, date pe faţă, prin mărturisire desăvîrşită, se grăbesc să fugă de la om» (Filoc. rom. I, ed. I, p. 135). E aci o idee pe care a reluat-o psihoterapia, făcînd din ea uneori ceva de nerecunoscut.

207. *Centuria lui Calist şi Ignatie*, Filoc. gr. ed. II, vol. II, p. 348.

208. Ioan Scărarul, *Treapta VI*, P.G., 88, 801: «Plînsul este ac de aur care desface sufletul de toată alipirea şi înlănţuirea de lume».

209. *Treapta VII*, P.G., 88, 808.

patimi. Nu e de mirare să înceapă plînsul cu lacrimi bune și să sfîrșească la lacrimi rele. Dar e lucru vrednic de laudă să înceapă de la cele contrare sau naturale, și să ajungă la cele duhovnicești. De aceea «nu te încrede izvoarelor tale înainte de desăvîrșita curăție. Căci nu trebuie crezut vinul de îndată ce a fost turnat din presă în butoiu». «Cel ce călătorește în plîns necontenit după Dumnezeu nu încetează a fi în fiecare zi în sărbătoare, precum cel ce e în continuă sărbătoare cu trupul va fi luat în primire de plînsul neîncetat».

Lacrimile alungă rîsul. «Fii ca un împărat în inima ta, șezînd pe tronul înalt al smereniei tale și poruncind rîsului: «Du-te» și se duce, și plînsului cel dulce: «Vino» și vine, și slugii noastre, tiranului trup: «Fă aceasta» și face. Dacă cineva a îmbrăcat plînsul ca pe o haină de nuntă fericită și plină de har, acela a cunoscut rîsul duhovnicesc al sufletului». Plînsul pe treptele superioare nu mai e un plîns al ochilor trupești. «Desființează păcatul și e de prisos lacrima îndurerată a ochilor sensibili. În Adam n-a fost lacrimă înainte de cădere, precum nici după înviere nu va mai fi, odată ce a fost desființat păcatul» [210].

5. ÎNFRÎNAREA

Un filozof român a emis ideea [211] că ființa umană este prevăzută cu un frîu prin însăși constituția sa, ca să nu se înalțe prea sus și să pericliteze suveranitatea Marelui Anonim din vîrful existenței. Învățătura creștină recunoaște și ea utilitatea unei frîne. Dar frîna aceasta și-o impune ființa noastră în mod liber; ea nu e o forță căreia îi este supusă în mod fatal. Și rostul ei nu este să împiedice ființa noastră de a se înălța spre ființa absolută, ci dimpotrivă de a o dezlega de lanțurile care o rețin din acest avînt. În concepția creștină, Dumnezeu nu Se teme să-l ridice pe om pînă la împărtășire de propria Sa ființă, pînă la îndumnezeirea lui. Căci omul chiar dacă devine dumnezeu, prin însuși faptul că are ființa creată este numai dumnezu după har, și ca atare nu periclitează niciodată suveranitatea ființei divine.

Înfrînarea, exercitată liber de omul credincios, nu e înfrînare din urcușul spre Dumnezeu, ci din depărtarea de rele, avînd rostul să-l ferească pe om de scufundarea totală în lume. Desigur lumea, ca zidire a lui Dumnezeu, își are rostul ei pozitiv. Ea are să ne ajute în urcușul spre Dumnezeu. Rațiunile divine ce iradiază din ea o umplu de o lumină și de o transparență, care dau o perspectivă infinită înțelegerii noastre. Orice lucru, prin sensul lui niciodată epuizat, prin rostul lui niciodată

210. *Op. cit.*, P.G., 88, 808—809.
211. Lucian Blaga, *Cenzura transcendentă*.

deplin deslușit, în ansamblul universului, trebuie să dea mereu de meditat rațiunii noastre și să o înalțe dincolo de acel lucru. Orice lucru, prin infinitul sensului și prin înrădăcinarea lui în infinit, prin legăturile lui, de nesfîrșită complexitate, cu sensurile tuturor lucrurilor, este un mister. Cu atît mai mult, persoana unui semen al nostru, care niciodată nu poate încăpea într-o formulă rațională închisă, care nu se poate niciodată epuiza în comunicarea ei și în setea ei de cunoaștere și de iubire. Cît de mult nu ne ajută un semen al nostru să ne ridicăm spre infinitul de taine prin înțelesurile interminabile din el; cît de mult nu ne fortifică în urcușul nostru spiritual prin negrăitele și nesfîrșitele puteri de încurajare, de încredere, ce iradiază din el!

Lumea lucrurilor și persoanelor e menită astfel să fie scară spre Dumnezeu, sprijin în urcușul spre El. Dar prin patimi omul ia lumii această adîncime luminoasă, această transparență ce merge pînă în infinit. În loc să mai fie «orizont de mistere», lumea devine un conținut material consumabil, un zid impenetrabil, nestrăbătut de nici o lumină de dincolo. De fapt patimile trupești — lăcomia pîntecelui, iubirea de avuție, curvia — nu mai rețin din lucruri și din persoane decît ceea ce-i material, ceea ce poate satisface pofta trupului nostru; iar mînia, întristarea, slava deșartă se explică tot din această reducere a lucrurilor la aspectul lor util trupului și mărginit. Lucrurile nu mai sînt decît ceva ce se mănîncă, sau dau alte înlesniri și plăceri trupului: îl duc repede, îi dau mirosuri și gusturi plăcute, îi prezintă un aspect material lucios, îi oferă o odihnă comodă; iar persoana semenului e un trup, care poate trezi plăceri trupului nostru, sau un cuantum de cai putere, utilizabil ca unealtă pentru producția de bunuri plăcute trupului. Lucrurile și persoanele nu mai cuprind decît ceea ce cade imediat sub simțuri și nimic dincolo de simțuri. Ele au devenit opace. Lumea a devenit unilaterală, săracă, fără reliefuri de alt ordin decît cel sensibil. Păcatul împotriva lui Dumnezeu, al Spiritului creator, e și un păcat împotriva lumii.

Dar această prefacere a lucrurilor în simple bunuri de consum și această reducere a persoanelor la aspectul de obiecte[212], în loc de a-l face pe om mai liber, mai suveran în mijlocul lumii, l-a făcut sclavul ei, căci l-a făcut sclavul poftelor trupești crescute peste orice măsură. Încît frîna pe care creștinismul îl îndeamnă pe om să o pună în funcțiune este revendicarea, din partea spiritului din om, a drepturilor sale față de impulsurile inferioare care l-au copleșit. Prin înfrînarea care limitează patimile, omul restabilește conducerea și libertatea spiritului în sine însuși. Dar prin aceasta, trezește în sine factorul care vede în

212. Această reducere a persoanelor la obiecte în epoca noastră a demascat-o Tillich în cărticica: *Die geistige Lage der Gegenwart*.

lume şi altceva decît obiecte care satisfac aceste patimi. Prin înfrînare omul alungă de pe lume vălul de întuneric şi-i redă iarăşi însuşirea de transparent al infinitului. Deci nu un dispreţ de lume se manifestă în înfrînare, ci voinţa unei descoperiri a întregii măreţii a lumii ; înfrînarea nu e o întoarcere de la lume peste tot, pentru a căuta pe Dumnezeu, ci o întoarcere de la o lume îngustă şi îngroşată de patimi, pentru a găsi o lume transparentă care devine ea însăşi oglindă a lui Dumnezeu şi scară către El.

Propriu-zis între lumea adevărată şi Dumnezeu nu e un raport de excludere reciprocă. Dar ca metodă prealabilă pentru găsirea lumii adevărate e folositoare întoarcerea de la lume, de la lumea căzută prin vina omului sub vraja răului, de la lumea care-şi aşteaptă şi ea oftînd eliberarea.

Aci de fapt se despart cele două drumuri ale creştinilor ortodocşi, după etapa credinţei, a fricii de Dumnezeu şi a pocăinţei ce le-au parcurs împreună. Acum monahii apucă pe un drum, creştinii din lume pe altul.

Monahii apucă pe drumul mai sigur, mai radical, mai scurt. Ei ştiu că patimile se instalează în fiinţa umană şi deci omul ar trebui să dea lupta înfrînării cu sine însuşi. Dar mai ştiu că voinţa acestuia este slăbită de aceste patimi şi e mai bine să-i fie uşurată lupta cu ele, luîndu-le ocazia de a se naşte şi stîrni, adică luîndu-le materia care le face să se formeze şi să se aprindă. De aceea ei aleg ieşirea din lume. Prin aceasta retează de la început orice putinţă de naştere şi de stîrnire a patimii. Toată problema pentru ei de aici înainte este să persiste în această retragere, căci pofta lipsită vreme îndelungată de materia care s-o satisfacă, sau de prelungirea în faptă, se veştejeşte şi nu mai duce la patimă, sau o slăbeşte.

Drumul celorlalţi creştini e mai prelungit şi mai puţin sigur, dar nu e exclus să ajungă şi unii din ei pe vîrful sfinţeniei ; sau în orice caz chiar dacă nu ajunge pînă acolo, orice creştin e dator să se silească spre un anumit progres spiritual[213]. Iar de acest progres ţine şi o anumită înfrînare. Creştinii în lume nu pot, desigur, să practice o înfrînare

213. Sf. Antonie cel Mare, *Cap. 41*, Filoc. rom., vol. I, ed. I, p. 11 : «Nu se cuvine ca cei mai slăbuţi cu firea să deznădăjduiască şi să părăsească vieţuirea virtuoasă şi plăcută lui Dumnezeu şi să o dispreţuiască, ca una ce nu ar putea fi ajunsă de ei. Căci chiar de nu vor putea ajunge la lucrarea virtuţii şi mîntuirii prin sîrguinţă şi dorinţă, totuşi se fac mai buni sau în nici un caz mai răi. Iar acest folos al sufletului nu este mic». Vl. Lossky, *Essai sur la Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, zice : «La voie de l'union avec Dieu peut être suivie en dehors des cloîtres, dans toutes les conditions de la vie. L'hagiographie orientale extrêmement riche, montre à coté des saints moines plusieurs exemples de perfection spirituelle acquise dans le monde par le simple laïc, par des personnes mariées» (p. 17).

radicală ca monahii, dar pot practica și ei o anumită cumpătare, care, sporind, cu vremea să ajungă la înfrînarea monahală. Ei merg mai încet, dar pot ajunge aproape tot pînă acolo. Dacă le lipsesc ostenelile din proprie inițiativă, cele de voie, Dumnezeu compensează lipsa acelora prin plusul de necazuri ce le aduc asupra lor, greutățile și datoriile vieții, fără voie. Dacă le primesc pe acestea cu răbdare, pot să se purifice de patimi, aproape ca și monahii. Dacă înfrînarea este o virtute mai mult a monahilor, răbdarea este mai mult a mirenilor, deși nici unii nici alții nu trebuie să uite cu totul de virtutea celorlalți.

Ruperea de lume a monahilor este întărită prin trei voturi: votul sărăciei, al castității și al ascultării. Prin acestea, ei se obligă să persiste toată viața în această renunțare la împătimirea de lume, adică în înfrînare. În ele se concentrează de fapt promisiunea de a se înfrîna, nu numai de la cele opt patimi, ci și de la tot ce le poate prilejui: prin votul sărăciei ei se obligă să se înfrîneze nu numai de la iubirea de avuții, ci chiar de la orice posesiune care le poate fi un prilej spre pofta de avuție. Tot odată prin acest vot monahii se țin la adăpost de putința externă a lăcomiei pîntecelui, fiind lipsiți de mijloace. Prin votul castității se obligă nu numai de la înfrînarea de la curvie, ci și de la legătura conjugală care-i poate stîrni la curvie. Iar prin votul ascultării se obligă nu numai la înfrînarea de la mîndrie, ci și de la dreptul de a-și spune părerea atunci cînd socotesc că văd lucrurile mai just, căci și aceasta poate fi un prilej de stîrnire a mîndriei. Tăindu-și lăcomia pîntecelui, patima curviei, a iubirii de bani, a mîndriei, ei își taie implicit și patima mîniei și a întristării, care sînt susținute de acelea.

Deci monahul, dînd aceste voturi și observîndu-le cu strictețe, trebuie să se înfrîneze în mod radical de la fiecare patimă în parte. Și anume de la șapte din ele: iubirea de arginți, curvia, mînia, întristarea, lenea, slava deșartă, mîndria, și chiar și de la ceea ce le poate prilejui. În privința mîncărurilor însă nu i se cere o renunțare radicală, nici măcar o împuținare exagerată, ci numai o cumpătare [214]. Monahul trebuie să fugă numai de îmbuibare, de ceea ce este peste măsură, ba chiar de săturare, sculîndu-se de la masă puțin înainte de a se fi săturat. Dar în privința cantităților, și a felurilor de mîncare nu se dă o regulă uniformă, căci cei mai debili trebuie să se hrănească mai bine, iar cei mai plini de vitalitate, mai puțin. Principiul e ca mîncarea să

---

214. Nil Ascetul, interpretînd textul din Lev. 8, 29 și 9, 14, ca pieptul să fie scos întreg, iar pîntecele numai să se spele, zice: «Căci înțeleptul poate să-și lepede toată mînia, dar stomacul nu-l poate înlătura. Firea silește și pe cel înfrînat să se folosească de hrana trebuitoare». *Cuvînt ascetic*, cap. 56, Filoc. rom., vol. I, ed. I, p. 204; Filoc. gr. ed. 3, vol. I, p. 222.

susțină trupul ca unealtă de lucru duhovnicesc, deci să nu devină o piedică, nici prin debilitate, nici prin prea mult must în el [215].

În general, toți părinții recomandă monahilor mîncarea de post și din cînd în cînd ajunări sau rețineri totale de la mîncări. Mîncările de post au și ele rostul de a slăbi puterea nereținută a poftei, care face din om un rob, și-i ia putința de a vedea și altceva în cele ce le mănincă, decît materia de consumat. Prin slăbirea poftei, mîncarea devine un act în care e prezentă și reflexiunea și gîndul la Dumnezeu. Rațiunea nu mai e slujitoare la dispoziția poftei, ci redobîndește rolul de conducătoare. În jurul actului mîncării se coboară o lumină duhovnicească; nu mai e un act irațional, închis în întuneric. Dar postul mai înseamnă și un act de preamărire a lui Dumnezeu, pentru că este un act de înfrînare a propriului egoism, crescut prin poftele spirituale și trupești, în așa măsură încît nu mai încape nimeni de noi, nici chiar Dumnezeu, dîndu-ne iluzia, și trăind astfel, de parcă numai persoana noastră ar exista și parcă pentru ea ar fi toate. Omul suferă o buhăială monstruoasă a eu-ului, căci extinderea lui egoistă nu e o adevărată creștere, ci o umflare bolnăvicioasă, care vrea să se întindă peste toți și toate. Ea e produsă prin convergența tuturor patimilor, e manifestarea lucrărilor tuturor microbilor spirituali sălășluiți în eu-ul nostru. Postul e antidotul împotriva acestei extensiuni patologice a poftelor și a egoismului. El e adunarea smerită a eu-ului în sine, dar prin transparența sa vede pe Dumnezeu și se umple de viața consistentă a lui Dumnezeu. Aceasta e creșterea duhului din om, din Duhul dumnezeiesc. Numai în Dumnezeu și din Dumnezeu cel infinit poate crește omul spiritual și în armonie cu toți și cu toate. Dar egoistul, vrînd să crească în afara lui Dumnezeu și a relațiilor iubitoare cu semenii, crește numai în aparență și pentru scurtă vreme.

Postul cu trupul este el însuși un act de creștere spirituală. Este o încordare a voinței și o reașezare a domniei spiritului asupra trupului. În concepția creștină, în special ortodoxă, sufletul și trupul nu-și trăiesc viața izolat, ci în situație normală sufletul trebuie să spiritualizeze trupul și trupul să fie mediul de lucrare a spiritului.

Dar sfinții părinți scot în relief, ca efect al postului, pe lîngă slăbirea celorlalte pofte ale trupului, în chip deosebit, păstrarea, nepriha-

215. Ioan Casian, *Despre cele opt gînduri ale răutății*, Filoc. rom., vol. I, ed. I, p. 99. (*De octo cogitationibus malitiae*, Filoc. gr. ed. II, vol. I, p. 35). Scrierea aceasta e publicată ca epistola a doua a sfîntului Atanasie către Castor și în P.G., 28, 871—906: «De bucate numai atîta să ne slujim, cît să trăim, nu să ne facem robi pornirilor poftei. Primirea hranei cu măsură și cu socoteală dă trupului sănătatea, nu îi ia sfințenia. Regula înfrînării și canonul așezat de părinți acesta este: cel ce se împărtășește de vreo hrană să se depărteze de la ea pînă mai are încă poftă și să nu aștepte să se sature».

nirii. Mai ales tinerilor le este necesar postul. «Trupul tînăr, spune Marcu Ascetul, îngrășat cu felurite mîncări și băuturi de vin e ca un porc gata de junghiere. Sufletul lui e junghiat de fapt de aprinderea plăcerilor trupești, iar mintea e robită de fierberea poftelor rele, neputînd să se împotrivească plăcerilor trupului. Căci îngrămădirea sîngelui pricinuiește împrăștierea duhului. Mai ales băutura de vin nici să n-o miroase tinerețea, ca nu cumva prin focul îndoit, născut din lucrarea patimii din lăuntru și din băutura de vin, să i se înfierbînte peste măsură dorul de plăcere al trupului și să alunge de la sine plăcerea duhovnicească a durerii, născută din străpungerile inimii, și să aducă în aceasta întunecare și împietrire. Ba, de dragul plăcerii duhovnicești, tinerețea nici la săturare de apă să nu se gîndească. Căci puținătatea apei ajută foarte mult la sporirea în neprihănire» [216].

Părinții recomandă o înfrînare necontenită de la toate patimile. Deși înfrînarea de la lăcomia pîntecelui este aceea care ușurează înfrînarea de la celelalte, nu trebuie să neglijăm pe niciuna, pentru că patimile sînt oarecum un întreg, un balaur căruia tăindu-i un cap, scoate altul la iveală. Mai subtilă e patima slavei deșarte. Ea e prezentă adeseori chiar cînd ni se pare că sîntem eliberați de patimi. Ea crește chiar pe locul unde au fost tăiate altele, hrănindu-se cu sîngele lor. Ea răsare chiar pe marginea umilinței și în general pe marginea oricărei virtuți.

Luptînd împotriva patimilor, le micșorăm treptat. Sfîntul Maxim Mărturisitorul fixează patru trepte ale acestui progres: 1. Oprirea manifestărilor lor în fapte păcătoase. Obținerea nepăcătuirii cu fapta este prima nepătimire. 2. Scăparea de gîndurile pătimașe aduse de pofte în conștiință. Biruința asupra lor ne aduce a doua nepătimire. Lipsind acestea nu se poate trece la fapte. 3. A treia treaptă constă în a face pofta noastră naturală să nu se mai miște spre patimi. Prin aceasta se obține a treia nepătimire [217]. 4. A patra treaptă e înlăturarea din minte a oricăror închipuiri sensibile peste tot. Aceasta duce la a patra nepătimire. Nemaivenind acestea în minte, nu mai pot coborî în subconștient, ca să miște pofta spre patimă.

---

216. *Epistola către Nicolae Monahul*, Filoc. rom., I, p. 324—325.

217. Evagrie, *Schiță monahicească*, Filoc. rom. I, p. 59. (În P.G., 40, 1251—1264, e publicată sub titlul: *Evagrii monachi, Rerum monachalium rationes, earum juxta quietem appositio*. În Filoc. gr. ed. II, vol. I, p. 21—25): «Dintre gînduri, singur cel al slavei deșarte lucrează cu multe mijloace. Gîndul acesta face să crească toți dracii după ce au fost biruiți, ca printr-însul să primească din nou intrare în suflet și să facă cele din urmă mai rele ca cele dintîi». De altfel, toate patimile își au perversitățile lor, sau fac mintea să iscodească argumente perverse în provocarea lor stricînd-o. «Toate gîndurile necurate stîrnite în noi duc mintea la stricăciune» (Filoc. rom. cit., p. 66).

Desigur, nepătimirea din urmă nu ne este idealul final, ci după ea trebuie să ajungem în stare să primim în noi icoanele lucrurilor fără să se mai nască în noi nici o patimă. Aceasta se întîmplă cînd prin ele se fac străvezii rațiunile lor dumnezeiești. De abia după aceasta mintea se unește cu Dumnezeu într-o stare mai presus de rugăciune (Isaac Sirul, *Cuv. XXXII*).

Schema aceasta a luptei nu vine în contrazicere cu ceea ce spuneam mai înainte, că momentul decisiv în desfășurarea patimii este asentimentul ce-l dă rațiunea unei patimi și deci aici trebuie dată lupta de la început, nu pe urmă, cînd e pe cale să treacă acest gînd în faptă. La începutul vieții noastre duhovnicești nu obținem dintr-o dată succesul în această etapă. Dar chiar dacă am pierdut lupta acolo, putem opri trecerea păcatului în faptă, prin diferite mijloace, dintre care unul principal este să fi luat măsuri ca să ne lipsească prilejul său, materia ispitei. Iar monahul a luat aceste măsuri în mod radical prin ieșirea din lume. Chiar dacă persistă numai în această stare, a obținut prima țintă. Dar el este deocamdată numai un monah extern. Ca să devină un monah intern, duhovnicesc, trebuie să ajungă cel puțin la curățirea de gîndurile pătimașe, adică să fie în stare să-și oprească mintea de a-și da asentimentul la patima stîrnită în conștiință. Odată ajuns aici, nepătimirea primei trepte se va menține de la sine, nu prin mijloace externe și în mod artificial. De observat însă că lupta pentru această a doua nepătimire nu e separată cu totul de cea dintîi, deși își are și o fază proprie a ei, căci cine se menține cu stăruință în nepăcătuirea cu fapta slăbește și gîndul păcatului. Vrînd nevrînd, el făurește și argumente pentru nepăcătuirea cu fapta și aceste argumente slăbesc argumentele care susțin gîndul ispitelor în conștiință. Tot așa se întîmplă și cu nepătimirea a treia, obținîndu-se în parte prin stăruință în prima și în a doua. Căci prin ocolirea îndelungată a păcatului cu fapta și prin slăbirea gîndului la păcat, se veștejește treptat și tendința poftei după patimă.

Dar de înfrînarea de la gîndurile păcătoase ne vom ocupa într-un capitol special, iar de slăbirea poftei și a mîniei ne vom ocupa în parte în capitolul despre răbdarea necazurilor, iar în parte în acest capitol, ceva mai încolo, în legătură cu alte osteneli ale monahului. Aici ne vom ocupa puțin cu anumite înfrînări de la păcatul cu lucrul.

Retragerea din lume nu-l scutește pe monah de continuarea efortului de se înfrîna de la păcatul cu lucrul. Căci deși a ieșit din lume, n-a putut ieși cu totul. În parte lumea merge cu el; el rămîne și acolo un *In-der-Welt-sein*, cum ar spune Heidegger. De pildă, el duce cu sine necesitatea de a mînca, iar aceasta îi impune o continuă înfrînare ca să

nu devină lacom. Dar pe lîngă aceasta el poate fi mîndru, adică încrezut în succesele dobîndite prin eforturile sale de curățire, sau poate fi leneș, chiar în cea mai completă retragere. Pe lîngă aceasta el trebuie să petreacă într-o obște monahală, dacă nu tot timpul, cel puțin multă vreme după retragerea din lume, pentru a învăța anumite înfrînări de la alții și pentru a se deprinde în ascultare și smerenie. Dar acolo este expus nu numai la patimile amintite, ci și la primejdia de a se mînia, de a bîrfi, de a flecări, de a minți. Mînia și bîrfeala țin de ură față de aproapele; flecăreala, de lene; iar minciuna, cînd nu e bîrfeală a altuia, e scuză a lenei proprii, sau laudă de sine, cum poate fi pe de altă parte flecăreala.

Aci ne vom opri puțin asupra înfrînării de la bîrfeală, flecăreală, minciună și somn prea mult, ca fapte externe păcătoase. De mînie și mîndrie ca mișcări pătimașe mai lăuntrice va fi vorba mai încolo.

«Bîrfeala este puiul urii. Ea fățărește iubirea. Am auzit pe unii bîrfind și m-am uimit, căci acești lucrători ai răului spuneau, în apărarea faptei lor, că fac aceasta din iubire și grijă pentru cel bîrfit. De zici că-l iubești, roagă-te pentru el, uitînd, nu-l săpa. Căci acesta e modul primit de Domnul. Iuda a fost în ceata apostolilor, iar tîlharul în ceata ucigașilor și într-o clipă și-au schimbat locurile. Nu te sfii de cel ce bîrfește pe aproapele, ci mai degrabă zi: «Încetează, frate, eu în fiecare zi păcătuiesc, deci cum îl voi judeca pe acela?» Precum e de străin focul de apă, așa e de străin gîndul de a judeca, de cel ce vrea să se pocăiască. Chiar de vezi pe cineva păcătuind în ceasul morții, nu-l judeca. Căci judecata lui Dumnezeu nu e descoperită oamenilor. Unii au făcut păcate mari la arătare, dar au făcut lucruri și mai mari în ascuns. Cu ce judecată veți judeca, cu aceeași veți fi judecați, adică în cele ce-l bîrfim pe aproapele, în acelea vom cădea... Contabilii ageri și exacți ai greșelilor aproapelui cad în aceeași patimă; fiindcă nu au avut în grijă și în amintire deplină și stabilă greșalele lor. Căci dacă cineva își privește amănunțit păcatele sale, sfîșiind vălul iubirii de sine, nu va mai avea grijă de nimic altceva în viață, socotind că nu-i ajunge timpul nici pentru a-și plînge pe ale sale, chiar de ar trăi o sută de ani și chiar dacă ar vedea pornind din ochii săi tot Iordanul transformat în lacrimi. Dracii sau ne îndeamnă să păcătuim, sau, nepăcătuind, să judecăm pe cei ce păcătuiesc, ca prin păcatul al doilea să ne spurce cu primul, ucigașii! Precum părerea de sine, chiar fără altă patimă, poate pierde pe om, tot așa judecarea acelora, în sine, chiar singură, ne poate pierde» [218].

Precum toate înfrînările, fie ele chiar și numai de la manifestările păcătoase externe, nu sînt numai acțiuni negative, ci au efecte pozitive

218. Ioan Scărarul, *op. cit.*, treapta X, P.G., 88, 845—848.

şi lăuntrice, aşa şi înfrînarea de la bîrfeală face sufletul să se concentreze asupra sa într-o meditaţie la aplecările şi scăderile proprii.

De vorba multă, Ioan Scărarul zice că e «semnul slavei deşarte, care se manifestă prin ea». Ea e «dovada ignoranţei, uşa bîrfelii, pedagog spre neseriozitate, sluga minciunii, pierzătoarea umilinţei, pricinuitoarea minciunii, înainte-mergătoarea somnului». Iar tăcerea are virtuţile contrarii. «Cel ce şi-a cunoscut greşalele îşi ţine limba, iar vorbăreţul încă nu s-a cunoscut pe sine. Prietenul tăcerii se apropie de Dumnezeu şi vorbind în ascuns cu El primeşte lumina de la Dumnezeu» [219]. Precum prin patimile trupeşti omul caută în afară, spre lume, golindu-se de spirit, tot aşa vorba multă e undiţa prin care slava deşartă umblă după lauda oamenilor, deci e tot o robire a omului faţă de cele din afară.

«Minciuna e fiica făţărniciei», spune tot Ioan Scărarul. Dar precum toate patimile se deosebesc în vătămările ce le pricinuiesc, tot aşa şi minciuna. Căci alta este judecata ce şi-o atrage cel ce minte de frica judecăţii şi alta, cel ce minte fără să-l ameninţe un pericol; alta, cel ce minte pentru voluptate; alta, cel ce minte să stîrnească rîsul celor de faţă şi alta, cel ce minte ţesînd intrigi împotriva aproapelui, ca să-i facă rău. Copilul nu cunoaşte minciuna, nici sufletul golit de răutate. Cel înveselit de vin spune adevărul în toate, iar cel îmbătat de frîngerea inimii nu va putea minţi» [220].

Monahii trebuie să se înfrîneze şi de la somnul prea mult, silindu-se la priveghere. Somnul leneveşte spiritul, îi slăbeşte puterile de autodisciplinare, de concentrare, de stăpînire asupra trupului. Iar privegherea e semnul unei biruinţe a voinţei. Ea ţine încordată atenţia minţii la gîndurile din ea şi face să izvorască în inimă înţelegeri tot mai înalte. Sfîntul Isaac Sirul spune: «Pe monahul ce stăruie în priveghere să nu-l socoteşti purtător de trup. Lucrul acesta ţine cu adevărat de treapta îngerească. Sufletul care se osteneşte vieţuind în priveghere şi împodobindu-se cu ea are ochi de heruvim, ca să se aţintească şi să caute pururea la priveliştea cerească» (*Cuv. XXIX*, ed. Spetsieri, p. 123).

Peste tot, părinţii cer monahilor pe lîngă multele înfrînări de la păcătuirea cu fapta, un şir de osteneli. Astfel, pe lîngă privegheri, lecturi sfinte, recomandă starea în priveghere îndelungată, culcatul pe jos, diferite lucrări corporale. Prin acestea se veştejeşte pofta [221]. Acestea

---

219. *Op. cit., treapta XI*, P.G., 88, 852.

220. *Op. cit., treapta XII*, P.G., 88, 856.

221. Evagrie, *Capete despre deosebirea patimilor şi a gîndurilor*, cap. 3, Filoc. rom. I, p. 49. (P.G., 79, 1199—1228, unde e dată sub titlul: *De diversis malignis cogitationibus*, şi se atribuie lui Nil Sinaitul): «Nu va putea să alunge de la sine amintirile pătimaşe omul care n-a avut grijă de poftă şi mînie, pe prima stingînd-o cu posturi, cu priveghieri şi cu culcatul pe jos; iar pe cealaltă îmblînzind-o cu îndelungă-răbdare, cu suferirea răului, cu nepomenirea de rău şi cu milostenie».

împreună cu toată gama de înfrînări constituie ostenelile sau chinurile de bunăvoie, asumate din proprie inițiativă.

O altă înfrînare externă care se recomandă în scrisul ascetic constă în închiderea simțurilor dinspre lucrurile din afară, mai ales la început, pînă nu ne-am deprins să biruim mișcările pătimașe din noi și cu deosebire în momentele cînd simțim că e pe cale de a se stîrni o asemenea mișcare. Dacă n-am trage atunci perdelele peste geamurile simțurilor, ne-ar fi cu neputință să înfrînăm o oarecare poftă de a trece la faptă [222]. Desigur, după ce s-a eliberat cineva cu totul de patimi, acela poate privi spre lucrurile din afară și e bine să privească pentru a desprinde din ele rațiunile divine. Numai cît timp e neexperimentat, cît e prunc duhovnicește, trebuie să se ferească de privirea lucrurilor [223].

6. PAZA MINȚII SAU A GÎNDURILOR

Privegherea și închiderea simțurilor promovează concentrarea minții într-o meditație întoarsă asupra ei însăși. Primul scop al acestei adunări în sine este să-și observe gîndurile, ca pe cele rele să le alunge din prima clipă, iar pe cele bune să le asocieze, îndată ce apar, cu gîndul la Dumnezeu, ca să nu se abată spre rău. Prin această curățire a noastră de gîndurile pătimașe ne ridicăm, după sfîntul Maxim Mărturisitorul, pe treapta a doua a nepătimirii [224].

Cum am văzut, sfinții părinți socotesc că gîndurile pătimașe sînt ridicate în conștiința noastră, de cele mai multe ori, de satana, dar prin stîrnirea vreunei patimi cu care ne-am obișnuit. Diadoh al Foticeii, interpretînd cuvîntul Domnului că : «din inimă purced gînduri rele» [225],

---

222. Sf. Maxim Mărturisitorul dă această tîlcuire hotărîrii regelui Ezechia de a astupa izvoarele apelor din afara cetății în vremea asedierii Ierusalimului de către Senaherib, regele Asiriei : «Cel ce prin urmare în vremea năvălirii patimilor își închide vitejește simțurile și lapădă cu totul mișcările firești ale minții îndreptate spre cercetarea celor din afară, acela a astupat izvoarele de apă care sînt în afara cetății și a oprit rîul care trece prin mijlocul cetății». *Quaest. ad Thalas.* q. 49, P.G., 90, 743—786 ; Filoc. rom. III, p. 184.

223. Nil Ascetul, *Cuvînt ascetic*, cap. 47, Filoc. rom., I, p. 197, spune că Dina, sau cugetarea copilărească, cade atunci cînd iese prea devreme la vederea lucrurilor împrejmuitoare. Iar Diadoh (*op. cit.*, cap. 55, Filoc. rom. I, p. 360 ; Filoc. gr. ed. II, vol. I, p. 264) spune : «Vederea, gustul și celelalte simțuri slăbesc ținerea de minte a inimii, cînd ne folosim de ele peste măsură. Ne-o spune cea dintîi Eva. Căci pînă ce n-a privit la pomul oprit cu plăcere, își amintea cu grijă de porunca dumnezeiască. Deci noi, privind pururea în adîncul inimii noastre cu necontenita pomenire a lui Dumnezeu, să petrecem în această viață înșelătoare ca niște lipsiți de vedere. Căci e propriu înțelepciunii duhovnicești să păzească pururea neînaripat dorul privirilor».

224. Evagrie zice : «Iar nepătimire numesc nu simpla oprire a păcatului cu fapta, căci aceasta se zice înfrînare, ci aceea care taie din cugetare gîndurile pătimașe, pe care sfîntul Pavel a numit-o și tăiere-împrejur duhovnicească a iudeului ascuns» (Rom. 2, 29). *Capete despre deosebirea gîndurilor* ; Filoc. rom. I, p. 69.

225. Mt. 15; 19.

arată că inima, sau mintea noastră, nu zămislește prin firea ei asemenea gînduri, ci dacă uneori vin și din ea gînduri rele, aceasta se datorește unei deprinderi cîștigate tot prin înrîurirea duhului rău. Dar de cele mai multe ori gîndurile rele sînt stîrnite în mod actual de către duhurile rele prin stîrnirea unei patimi [226]. Dar se pare că inima are două înțelesuri. Este o inimă ca centru ascuns al minții, ca față a ei întoarsă spre Dumnezeu, e ceea ce am numit supra-conștientul sau transconștientul. Ea rămîne închisă, pentru conștiința noastră atîta vreme cît ne aflăm într-o viață inferioară automată, închisă în orizontul văzut al lumii. De ea spune sfîntul Marcu Ascetul că este partea dinăuntru a catapetesmei, în care S-a sălășluit Hristos de la botez, și că ea nu se deschide decît prin Dumnezeu și prin nădejdea înțelegătoare [227]. De acolo, din «templul ascuns al inimii, ia mintea îndemnurile bune și frumoase, de la Hristos care locuiește acolo» și le prelungește într-o viețuire virtuoasă [228].

Dar mai este o «inimă». Aceasta este subconștientul patimilor. Am putea spune că aceasta este memoria vibrațiilor și a faptelor noastre pătimașe, întipărită în ființa noastră, legată de latura biologică a ei, precum supraconștientul ar fi memoria actelor spiritualizate și potența energiilor superioare. Se numesc și una și alta inimă fiindcă sînt regiunile ascunse, centrale ale ființei noastre, una a spiritului, cealaltă a vieții sufletești legată de latura biologică a noastră, și ceea ce zace mult în noi, adică în ele, ne devine propriu și iubit. Inima este ceea ce-i mai ascuns și mai afectuos în noi.

Că în fața cugetării lui Diadoh plutea înțelesul unei «inimi» superioare, deosebită de inima cealaltă, adevăratul centru al ființei noastre, dacă noi sîntem în mod principal spirit, ne-o dovedesc cuvintele pe care le spune ca să explice de ce s-a zis că tot din inimă pornesc și cele rele: «Numai fiindcă trupul iubește pururea și fără măsură mîngîierile amăgitoare, ni se pare că și gîndurile semănate de draci în suflet pornesc din inimă» [229].

---

226. «E drept că inima izvorăște și din sine gînduri bune și rele, dar nu rodește prin fire cugetările rele, ci amintirea răului i s-a făcut ca un fel de deprindere din pricina căderii dintîi. Însă cele mai multe și mai rele dintre gînduri le zămislește din răutatea dracilor. Dar noi le simțim pe toate ca ieșind din inimă. Cei mai mulți însă nu știu că mintea noastră avînd o simțire foarte fină își însușește lucrarea gîndurilor șoptite ei de duhurile rele, oarecum prin trup, dat fiind că firea lunecoasă a acestuia duce, prin starea lui umorală, și mai mult sufletul la această stare într-un mod în care nu știm. Deci, cel ce se îndulcește cu gîndurile suflate lui de răutatea satanei și înscrie oarecum amintirea lor în inima sa e vădit că de aci înainte le rodește din cugetul său». (Diadoh, *op. cit.*, cap. 83; Filoc. rom. vol. I, p. 379—380; Filoc. gr. ed. 3, vol. I, p. 263).

227. *Despre Botez*, Filocalia rom. I, p. 287. În P.G., 65, 985—1028, această scriere se intitulează: *Responsio ad eos qui de divino baptismate dubitant*.

228. *Op. cit.*, Filoc. rom., I, p. 297.

229. *Op. cit.*, cap. 83, Filoc. rom. I, p. 380; Filoc. gr. ed. 3, vol. I, p. 263.

Am putea spune deci că în minte sau în conştiinţă apar atît gîndurile bune pornite din supraconştientul ei propriu, cît şi gîndurile pătimaşe stîrnite de mişcările pătimaşe şi reţinute de memoria subconştientă a sufletului legat de biologic. Numai pentru că la început inima cea bună, cea a lui Dumnezeu nu ne este cunoscută, credem că totul vine dintr-o singură inimă, cum crede psihologia de azi că toate, bune şi rele, vin din acelaşi subconştient. Dar pe măsură ce ne întoarcem de la viaţa de suprafaţă, spre adevăratele noastre adîncuri, ni se deschide inima cea adevărată şi ni se face vădit că cele bune vin de acolo de unde este Dumnezeu în noi, iar cele rele nu vin tot de acolo, ci dintr-o zonă inferioară, care numai în sens impropriu e numită inimă. Aşa se face că, pe de o parte, despre inimă nu se poate spune că e rea, pe de alta, totuşi se spune «om rău la inimă» ; sau, pe de o parte, că gîndurile rele ies tot din inimă, pe de alta, că omul rău e «om fără inimă». Aceasta, cînd inima bună este închisă, scoasă din lucrare ; căci pe măsură ce sporeşte lucrarea «inimii pătimaşe», se închide inima bună şi viceversa.

Toată strădania noastră în vederea curăţirii gîndurilor, care e un pas important spre nepătimire, se face în legătură cu inima cea bună şi cu Hristos care locuieşte în ea. Numai îndrumînd spre această inimă gîndurile bune, care în definitiv tot din ea răsar, şi numai raportîndu-le la ea din prima clipă pe cele rele, putem reuşi în opera de curăţire lăuntrică a noastră. Prin aceasta luptăm pentru predominarea inimii celei bune, sau a lui Hristos care locuieşte în ea. Căci conştiinţa noastră devine un teren de luptă între Hristos şi între duhul cel rău, prin gîndurile bune şi rele ce le trimit prin cele două inimi. Fiecare caută să cîştige adeziunea conştiinţei noastre. Raportînd totul la inima bună, ajutăm la biruinţa lui Hristos în noi, care va curăţi şi «inima» pătimaşă.

Prin inima bună lucrează Dumnezeu, prin inima cea rea, duhurile rele. Omul mereu are de-a dreapta pe îngerul bun şi de-a stînga pe cel rău, biruind uneori unul, alteori altul. Şi una şi alta din ele se mai numesc inimă, şi pentru faptul că fiecare e purtată de o aspiraţie infinită. Dar inima bună priveşte spre infinitul de lumină, luminîndu-se de el ; «inima» cea rea, spre infinitul de întuneric, întunecîndu-se de el. În faţa fiecăreia din ele se deschide un abis : în faţa celei bune abisul vieţii, în faţa celeilalte, abisul negru, negativ, al golului, al platitudinii, care ne atrage şi el, dar în chip pătimaş, înşelîndu-ne cu atracţia unei false infinităţi ; în faţa celei bune, abisul fericirii nesfîrşite, în faţa celei rele, al scurtelor plăceri urmate de nemulţumirea monotonă fără de sfîrşit. Faptul că fiecare din aceste inimi se simte atrasă de un abis infinit a făcut pe misticii germani să considere însăşi inima omului ca un abis

infinit. Dar ontologic omul nu poate fi infinit, ci doar în fața lui stă deschis infinitul, ca mediu în care poate avansa, în care poate respira. În acest sens, Hristos, Care sălășluiește în inima noastră, e infinitul vieții, nedespărțit de adîncurile noastre, deocamdată ca virtualitate. Opus Lui, e infinitul golului care, prin voia lui Dumnezeu, e trăit de noi etern, căci Dumnezeu nu mai umple de viață subiectele create de El.

Nepătimirea ar fi astfel o completă predominare a inimii bune, deschisă infinitului vieții, pentru că dacă inima pătimașă e agitată și dezordonată, cea bună e calmă, lină, dulce și răspînditoare de odihnă, hrănindu-se din odihna vieții infinite dumnezeiești.

Iată, după sfîntul Marcu Ascetul, cum trebuie să grijim și de gîndurile noastre, sau cum trebuie să le raportăm pe toate la Hristos care locuiește în inima noastră.

Mai întîi orice gînd bun răsare în noi să-l aducem, de la prima apariție în cuget, ca jertfă lui Hristos, Cel ce locuiește în adîncul inimii noastre. «Templul este locașul sfînt al sufletului și al trupului, care e sădit de Dumnezeu. În sfîrșit, altarul este masa nădejdii așezată în acest templu. Pe ea se aduce de către minte și se jertfește gîndul întîi născut al fiecărei întîmplări, ca un animal întîi născut adus ca jertfă de ispășire pentru cel ce-l aduce, dacă îl aduce neîntinat. Dar și acest templu are un loc în partea dinăuntru a catapetesmei. Acolo a intrat Iisus pentru noi ca Înaintemergător, locuind, de la botez, în noi. Acest loc este încăperea cea mai dinăuntru, cea mai ascunsă și mai sinceră a inimii, încăpere însă, care dacă nu se deschide prin Dumnezeu și prin nădejdea rațională și înțelegătoare, nu putem cunoaște în chip sigur pe Cel ce locuiește în ea și nu putem ști nici de au fost primite jertfele de gînduri sau nu. Căci precum la început, în vremea lui Israil, focul mistuia jertfele, tot așa se întîmplă și acum. Deschizîndu-se inima credincioasă prin nădejdea mai sus pomenită, Arhiereul ceresc primește gîndurile întîi născute ale minții și le mistuie în focul dumnezeiesc. Iar gînduri întîi născute a numit pe acelea care nu apar în a doua cugetare a inimii, ci sînt aduse îndată, de la prima răsărire în inimă, lui Hristos. Căci cele ce I se aduc din vălmășagul cugetării le-a numit Scriptura șchioape, oarbe și pocite și de aceea ele nu sînt primite ca zeciuială de către Arhiereul ceresc și Stăpînul Hristos»[230].

Așadar, orice gînd nevinovat apare în noi să-l închinăm lui Hristos, sau să-l punem în legătură cu gîndul la Hristos, din prima clipă, pentru că orice gînd e pîndit de «fiarele din trestie» (Ps. 63, 31), adică de duhurile rele, sau de gîndurile pătimașe ale noastre care se reped

230. *Despre Botez*, Filoc. rom. I, p. 287.

din ascunzişul lor şi muşcă din el, vătămîndu-i frumuseţea sau răpindu-l [231]. Felul cum un gînd nevinovat care răsare în cuget este muşcat şi întinat îndată de unul rău l-a descris pentru prima dată Evagrie, cu următoarea pildă: «Am gîndul de a primi niscai străini şi-l am într-adevăr pentru Domnul; dar venind ispititorul, îl taie şi furişează în suflet gîndul de a primi pe străin pentru slavă» [232]. Gîndul nevinovat este, după Evagrie, sau omenesc, sau îngeresc. Gîndul omenesc aduce în minte forma simplă a unui lucru, de pildă forma aurului. Gîndul îngeresc asociază forma simplă a unui lucru, cu un înţeles bun, duhovnicesc. De pildă cercetînd rosturile bune ale aurului, dă laudă lui Dumnezeu. Dar duhul rău sau gîndul pătimaş atacă aceste gînduri şi asociază la ele o patimă. De pildă, dacă în primul moment omul priveşte simplu la o bucată de aur, sau îl priveşte cu gînd bun, duhul rău sau gîndul pătimaş trezind pofta după aur a muşcat acest gînd şi l-a întinat şi nu mai e întreg şi nevătămat [233].

Noi trebuie să păzim gîndul nevinovat ce a apărut în noi ca să nu fie captat de o poftă sau prins într-o cugetare pătimaşă. «Gîndurile veacului acesta, spune Evagrie, le-a dat Domnul omului, ca pe nişte oi, păstorului bun. Pustnicul trebuie deci să păzească zi şi noapte turma aceasta ca nu cumva să fie răpit vreun miel, de fiarele sălbatice, sau să-l ia tîlharii. Aşadar, dacă gîndul despre fratele nostru se învîrteşte în noi învăluit în ură, să ştim că o fiară l-a luat pe el. Asemenea şi gîndul despre femeie, dacă se întoarce în noi amestecat cu poftă» [234].

Într-un capitol anterior am văzut, după Blondel, cum îndată ce am luat o hotărîre nouă, se trezeşte în noi o mişcare potrivnică ce reuşeşte adeseori să-şi împlinească voinţa ei.

Iar metoda cea mai sigură prin care putem păzi nevătămat gîndul simplu, sau gîndul bun apărut în noi, prin care putem sta tare pe lîngă el, este să-l asociem cu gîndul la Hristos, să I-l aducem Lui ca jertfă. Prin aceasta am preîntîmpinat răpirea şi ducerea lui pe panta unei cugetări pătimaşe. Prin aceasta am dat cugetării şi voinţei noastre un sprijin, încît pot rămîne fidel acestei forme prime a gîndului care a apărut. Altfel, patima duce cugetarea, fără să vrem, pe cine ştie ce cărări, pro-

231. Marcu Ascetul, *op. cit.*, Filoc. rom. I, p. 286.

232. *Capete despre deosebirea gîndurilor*, cap. 6; Filoc. rom. I, p. 57; Filoc. gr. ed. 3, vol. I, p. 48.

233. Idem, *ibidem*, p. 54, 63; Filoc. gr. cit., p. 48, 54 (cap. 7, 20). Ar mai trebui adăugat aci că fiara urii, înfingîndu-şi colţii în gîndul despre fratele nostru, ne face şi sufletul rănit, otrăvit, tulburat, bolnav, care nu mai e o fereastră străvezie spre realitate, ci o fereastră diformată, sau murdară, care îşi proiectează murdăria asupra fratelui, făcîndu-ne ca în loc să-l iubim şi să ne bucurăm de el, să-l urim, să ne fie silă de el şi să ne simţim chinuiţi de prezenţa lui. Aceeaşi boală o poţi întinde şi în sufletul semenului, cînd îl vorbeşti pe acesta de rău.

234. *Op. cit.*, p. 61; Filoc. gr. cit., p. 53, cap. 16.

ducînd fenomenul zis al împrăştierii ei, pînă ce scăpăm cu totul frînele gîndurilor din mînă, ceea ce aduce şi o viaţă exernă necontrolată şi pătimaşă. Paza gîndurilor este o pază ce şi-o face mintea sie însăşi. Desigur mintea nu poate fi oprită de a lucra continuu. De aceea trebuie să veghem mereu asupra ei. Iar scopul acestei vegheri este, fie ca, primind gîndul, să se desfăşoare într-o cugetare pioasă, provocînd asociaţii de gînduri cucernice, fie ca, apărînd alte gînduri ca începuturi de alte serii, ele să fie iarăşi din prima clipă îndrumate pe albia cea sănătoasă. Aceasta este o cale strîmtă, o cale susţinută de un efort continuu, care la început e foarte grea, dar cu vremea devine tot mai uşoară [235].

Aducînd mereu primele gînduri nevinovate, jertfă lui Hristos, la început prin nădejdea că ne va face simţită prezenţa Lui în inimă, căci deocamdată nu-I simţim prezenţa, vom sfîrşi prin a simţi că e în noi, căci ni se va deschide inima noastră în care sălăşluieşte. Pentru că în definitiv, aceasta este inima: sensibilitatea pentru prezenţa lui Hristos şi sensibilitatea statornică pentru bine. În mod concret experienţa că avem o inimă o vom cîştiga cînd vom simţi prezenţa lui Hristos, cînd ea s-a deschis ca să-L vedem. Pînă nu vedem pe Hristos în noi, n-am dobîndit «simţirea minţii», «simţirea inimii» pentru Hristos, cum spune Diadoh al Foticeii, nu ni s-a deschis inima, ca de acolo să ni Se descopere Hristos şi să se reverse peste toată viaţa noastră sufletească şi exterioară bunătatea şi înţelegerea Lui, unite cu bunătatea şi înţelegerea noastră. Pînă nu s-a făcut această deschidere, această trezire a «simţirii» prezenţei lui Hristos, prin minte, trebuie să batem la uşa ei, cu gîndurile jertfite lui Hristos, în nădejdea că vom dobîndi simţirea prezenţei Lui şi prin aceasta ni se va deschide inima [236]. E singurul mijloc prin care putem face să ni se deschidă inima şi să ni Se descopere Hristos în noi, singurul mijloc prin care putem afla că avem o inimă şi pe Hristos în ea, prin care putem deveni «oameni de inimă» în mod efectiv. Trebuie să ne exercităm în acte de sensibilitate, ca să dobîndim sensibilitatea Căci inima, şi Hristos cel din ea, nu primeşte nici un gînd pătimaş, învîrtoşat, murdar, şi deci nu se deschide la bătaia acestui fel de gînduri. «Cămările acestea curate care sînt cele mai din lăuntrul

235. Marcu Ascetul, *Despre Botez*; Filoc. rom., I, p. 305: «Căci nu poate să nu se ostenească cu inima cel ce ia aminte la împrăştierea gîndurilor şi la plăcerile trupeşti, avînd să stea mereu închis între anumite hotare, nu numai în cele din afară, ci şi în cele dinăuntru».

236. Marcu Ascetul, *op. cit.*, p. 287: «Altarul este masa nădejdii aşezată în acest templu. Pe ea se aduce de către minte şi se jertfeşte gîndul întîi născut al fiecărei întîmplări. Deschizîndu-se inima credincioasă prin nădejdea mai sus pomenită, Arhiereul ceresc primeşte gîndurile întîi născute ale minţii». Căci «pînă nu se deschide prin Dumnezeu şi prin nădejdea înţelegătoare, nu putem cunoaşte în chip sigur pe Cel ce locuieşte în ea şi nu putem şti de au fost primite jertfele de gînduri, sau nu».

sufletului şi casa lui Hristos nu primesc nimic din lucrurile deşarte ale veacului acesta, fie că sînt raţionale, fie că sînt neraţionale, fără numai acestea trei pe care le-a numit Apostolul: credinţa, nădejdea şi dragostea»[237]. Dar credinţa, nădejdea şi dragostea exprimă starea de sensibilitate pentru Hristos a celui ce bate la uşa inimii sale, devenită prin botez casa lui Hristos, cu fiecare gînd întîi născut.

Inima îşi are şi ea străfundurile ei, precum simţirea lui Hristos sălăşluit în ea, intensităţile ei. Nu de la prima deschidere a inimii experiem toate adîncurile ei, sau simţim deplin pe Hristos. Există un progres în această simţire. De aceea mintea sau cugetarea ce-şi duce mereu primul gînd la uşa inimii, trebuie de fiecare dată să caute a pătrunde tot mai adînc în inimă, odată ce i s-a deschis, umplîndu-se de o tot mai intensă simţire a infinităţii dumnezeieşti a lui Hristos.

Am văzut că este o pază a minţii prin ea însăşi. Ea are ca scop să o ferească de împrăştiere, să-i păzească fiecare gînd nerăpit de asociaţiile întîmplătoare sau pătimaşe. Dar întrucît această pază a minţii, care e tot una cu paza gîndurilor, nu poate reuşi în strădania ei, decît dacă îşi duce mereu gîndurile spre poarta inimii, operaţia aceasta statornică se mai numeşte şi străjuire a inimii, nu numai în sensul de a păzi inima de ceva necurat, ci şi în sensul de a fi mereu la poarta ei, cu oferta gîndurilor bune, încercînd să pătrundă tot mai înăuntru. Stînd de strajă la poarta inimii, mintea nu face decît să se păzească pe sine nerătăcită, căci inima nu e la urma urmelor decît adîncurile minţii.

Propriu-zis, inima la a cărei poartă se bate cu gînduri întinate, învîrtoşate, nu se deschide. Omul acela nu mai are inimă, e om «fără inimă». Inima lui e atît de închisă, că a devenit o simplă virtualitate. Ducînd gîndurile bune spre inimă, nu se actualizează numai inima, ci se întăresc şi gîndurile respective în bine. «Mintea trebuie să vegheze asupra inimii şi să o păzească cu toată străjuirea, încercînd să pătrundă în cele mai din lăuntru şi mai neturburate cămări ale ei, unde nu sînt vînturi de ale gîndurilor rele, ...să vegheze asupra inimii şi să străbată tot mai înăuntru şi să se apropie numai de Dumnezeu, fără să se scîrbească de ostenelile atenţiei şi ale stăruinţei»[238].

Deci inima fiind locaşul lui Hristos în noi, a-şi îndruma cineva spre inimă orice gînd prim născut înseamnă a-l asocia cu pomenirea lui Hristos, sau vice-versa. Şi mintea orientată spre inimă are puterea de a-şi păstra orice gînd apărut, curat, nevătămat de atacurile gîndurilor pătimaşe. Căci Duhul Sfînt aflat în inimă e ca un «sfeşnic al cunoştinţei» ce luminează în noi. «Răspîndindu-şi El lumina în cămările

---

237. Marcu Ascetul, *op. cit.*, p. 303.
238. Idem, *op. cit.*, p. 305.

sufletului, nu numai că se fac arătate în minte acele mici şi întunecate atacuri (momeli) ale dracilor, ci se şi slăbesc, fiind date pe faţă de lumina aceea sfîntă şi slăvită» [239]. De aceea e bine ca mintea să petreacă pururea cu atenţia îndreptată spre inimă, adică spre Cel sălăşluit în ea. «Îndată ce se depărtează de inimă, dă loc atacului diavolului şi se face în stare să primească şoapta lui cea rea» [240]. Aceasta se întîmplă cînd mintea, în loc de a fi concentrată în intimitatea sa, sau în inima sa, unde este Hristos, se revarsă întreagă în cele exterioare, în regiunile mişcărilor pătimaşe din noi, sau în lumea simţurilor. Deşi e necesar ca mintea să privească gîndurile mai din afară, aduse de pofte, atunci cînd e concentrată în gîndul la Hristos o face aceasta în calitate de supraveghetoare ce nu-şi părăseşte locul său, adică rolul superior, disciplinator, deci nu devine sclavă subordonată acelor pofte [241]. Lucrurile acestea se petrec de obicei astfel: întîi apare un gînd simplu în conştiinţă. Îndată, undeva la periferie se arată un gînd rău, înrudit cu tendinţa de a acapara gîndul simplu apărut. Îmi vorbeşte cineva de aur, făcînd să-mi apară în conştiinţă ideea simplă a aurului. Dar îndată într-un colţ al conştiinţei îşi ridică capul pofta de a avea aur, sau regretul că nu-l am. Gîndul simplu a stîrnit o poftă care se concentrează într-un alt gînd. Eu trebuie să asociez din primul moment gîndul nevinovat cu gîndul la Dumnezeu. Altfel e cucerit de gîndul patimii. Neutru nu poate rămîne mult. Asociindu-l cu gîndul la Dumnezeu, am respins atacul. Atacul apare în mod involuntar aproape la orice om, chiar de s-ar afla pe treptele duhovniceşti cele mai progresate [242]. Iar uneori, chiar păzindu-se gîndul simplu pe care-l urmăreşte, gîndul pătimaş persistă. Aceasta se întîmplă cînd omul e întărit în obişnuinţa cu păcatul, pe care-l aduce momeala [243].

Dar nu totdeauna putem apăra gîndul simplu, întîi-născut, de ghearele fiarei care-l pîndeşte. Aceasta se întîmplă mai ales atunci cînd nu l-am jertfit îndată lui Hristos, cînd mintea nu s-a îndreptat cu el spre inimă, ci a privit, ca soţia lui Lot, îndărăt spre atacul apărut, spre pofta ce şi-a semnalizat prezenţa în conştiinţă. Uitînd mintea puţin de sine şi lăsîndu-se atinsă de adierea de dulceaţă ce emană din pofta trezită,

239. Diadoh, *op. cit.*, cap. 28, Filoc. rom. I, p. 349; Filoc. gr. ed. 3, vol. I, p. 242.

240. Marcu Ascetul, *Despre Botez*; Filoc. rom., I, p. 304.

241. Diadoh, *op. cit.*, cap. 57, Filoc. rom., I, p. 361; Filoc. gr. ed. 3, vol. I, p. 250: «Cel ce petrece pururea în inima sa e departe de toate lucrurile dulci ale vieţii. Căci umblînd în duh nu poate cunoaşte poftele trupului».

242. Marcu Ascetul, *op. cit.*, Filoc. rom., I, p. 295.

243. Marcu Ascetul, *op. cit.*, p. 304: «Dacă atacul (momeala) stăruie chiar cînd e urît, (căci se întîmplă şi acest lucru), aceasta se întîmplă nu din pricina vreunei alipiri proaspete, ci pentru că s-a întărit printr-o veche obişnuinţă».

se pomenește că i-a fost furat gîndul simplu întîi născut și a fost mușcat de patimi. Ea poate da lupta și acum, ca să scape mielul cu o rană cît mai mică, sau, în orice caz, pînă nu e devorat cu totul de lup. Lupta e mai grea, dar tot trebuie dată[244]. Iar ajutorul tot în gîndul la Dumnezeu și tot în fuga spre inimă îl poate găsi. Dumnezeu nu va întîrzia să ne sară într-ajutor, dacă Îl chemăm cu toată puterea. Dacă vedem că gîndul la fratele nostru a fost acoperit de ură, să nu lăsăm să se desfășoare această însoțire mai departe, ci să smulgem imaginea fratelui din colții urii, fie și mai tîrziu măcar.

Aceasta e a doua categorie de cazuri. În acestea ni se impune ca datorie nu să oferim gîndul întîi-născut, ca jertfă lui Hristos, ci să «curățim gîndurile».

Dar mai este și a treia categorie de cazuri : anume atunci cînd atacul apare din senin, nu ca un ecou contrar față de un gînd nevinovat care a răsărit în prealabil în conștiința noastră. În aceste cazuri chiar primul gînd are caracter de atac. Dar uneori e un atac așa de ușor, așa de mascat, încît aproape că nu-i putem bănui caracterul de atac. El totuși trebuie demascat de la început, pînă nu se face, din furnică, leu[245], de care anevoie vom mai putea scăpa. Pentru aceasta se cere o sensibilitate duhovnicească deosebită, cîștigată printr-un exercițiu statornic și printr-o îndelungată strădanie de curățire de patimi.

Prin aceasta, Duhul Sfînt a devenit în noi o putere actuală, revărsată din Hristos, aflat în inima ce ni s-a deschis, încît luminează toate colțurile umbrite ale conștiinței noastre și surprinde din prima clipă toată mișcarea pătimașă, fie ea cît de firavă și de camuflată la început[246]. Dar chiar dacă nu am ajuns la această sensibilitate a unei îndelungate petreceri în inimă, sau după duh, sub înrîurirea și lumina lui Hristos și a Duhului Sfînt, ne putem ajuta prin aceea că orice gînd care apare în conștiință îl luăm în primire cu numele lui Dumnezeu.

---

244. Evagrie, într-un citat dat înainte din *«Capete despre deosebirea gîndurilor și a patimilor»*, (Filoc. rom., I, p. 61, cap. 16; Filoc. gr., cit. p. 53), cere ca monahul să nu renunțe la luptă nici după ce fiarele sălbatice i-au răpit vreun miel : «Pustnicul trebuie deci să păzească zi și noapte turma aceasta, ca nu cumva să fie răpit vreun miel de fiarele sălbatice, sau să-l ia tîlharul, iar dacă s-ar întîmpla una ca aceasta în pădure, îndată să-l smulgă din gura ursului».

245. Nil Ascetul, *Cuvînt ascetic*, cap. 49, Filoc. rom., I, p. 199; Filoc. gr., cit. p. 218: «Vrînd marele Iov să arate cursele ce le întinde patima, i-a născocit un nume compus de la leul cel foarte îndrăzneț și de la furnica cea foarte măruntă (Iov 8, 11). De fapt atacurile (momelile) patimilor încep de la închipuirile cele mai mărunte, furișîndu-se pe nebăgate de seamă, ca o furnică, dar la sfîrșit se umflă așa de tare că alcătuiesc pentru cel pe care l-au prins în cursă o primejdie nu mai mică decît puterea leului. De aceea, nevoitorul trebuie să lupte cu patimile încă de atunci, de cînd vin ca o furnică, punînd în față puținătatea ca momeală, căci de vor ajunge la puterea leului va fi greu să le biruiască și tare îl vor strîmtora. Trebuie să nu le dea nicidecum de mîncare».

246. Diadoh, *op. cit.*, p. 349, cap. 28, Filoc. gr. cit. p. 242.

De e cu totul nevinovat, prin aceasta se păstrează ca atare; de nu e chiar slobod de patimă, se va curăţi, despărţindu-se imaginea simplă a lucrului, de patimă; iar de e cu totul pătimaş, se va stinge[247].

Din toate acestea rezultă că paza gîndurilor constă propriu-zis într-o depănare necontenită a numelui lui Dumnezeu în minte, în căutarea inimii, sau concentrarea în ea însăşi. Dar aceasta nu e decît o rugăciune concentrată, neîntreruptă; [248] ea nu e încă rugăciunea curată de care se va vorbi la locul său.

7. RĂBDAREA NECAZURILOR

Evagrie şi sfîntul Maxim Mărturisitorul spun că Dumnezeu conduce pe om spre culmile desăvîrşirii, pe o cale pozitivă şi pe una negativă. Cea dintîi, numită providenţă, atrage pe om în sus în chip pozitiv, prin frumuseţea binelui, prin raţiunile lucrurilor, prin îndemnurile lăuntrice ale conştiinţei sale şi în general prin tot ce a făcut şi face Dumnezeu pentru noi. A doua, numită judecată, cuprinde diferitele pedepse ce ni le aduce Dumnezeu de pe urma păcatelor, ca să ne atragă de la rele, diferitele privaţiuni de fericire, ca să ne îndemne să o căutăm şi mai mult. Precum pronia este o activitate permanentă a lui Dumnezeu, tot aşa judecata Lui se exercită în fiecare zi. Printr-una ne cheamă spre cele bune, arătîndu-ne frumuseţea lor, prin cealaltă, îngrozindu-ne cu cele contrare, aşa cum un tată îşi îndrumă copilul pe calea cea dreaptă atît prin îndemnuri pozitive, cît şi prin pedepse[249]. «Acela care iubeşte lucrurile bune şi frumoase, spune o scolie la sfîntul Maxim, tinde de bunăvoie spre harul îndumnezeirii, fiind călăuzit de providenţă prin raţiunile înţelepciunii. Iar acela care nu e îndrăgostit de acestea e atras de la păcat împotriva voii lui şi lucrul acesta îl face judecata cea dreaptă prin diferitele feluri de pedepse. Cel dintîi, adică iubitorul de Dumnezeu, e îndumnezeit prin providenţă; cel de al doilea, adică iubitorul de trup şi de lume, e oprit de judecată să ajungă la osîndă»[250]. Locul însuşi citat din lucrarea sfîntului Maxim, lămurit de această scolie, zice: «Aripile soarelui dreptăţii sînt Pronia şi

247. Nil Ascetul, *Cuvînt Ascetic*, cap. 39, Filoc. rom. I, p. 190; Filoc. gr. cit. p. 213: «Silinţa noastră este să înfringem primul atac al plăcerii, căci acesta fiind zdrobit, lucrarea lui va slăbi».

248. Evagrie zice în *Capete despre rugăciune*, cap. 126 (Filoc. rom., I, p. 90; Filoc. gr. cit., p. 187, sub numele lui Nil Ascetul): «Rugăciune săvîrşeşte acela care aduce totdeauna primul său gînd ca rod lui Dumnezeu».

249. Marcu Ascetul spune: «În durerile fără de voie se ascunde mila lui Dumnezeu, Care atrage la pocăinţă pe cel ce le rabdă şi izbăveşte de muncile veşnice» (*Despre cei ce-şi închipuie...*, cap. 139, Filoc. rom., I, p. 265; Filoc. gr. ed. 3, vol. I, p. 118).

250. *Scolia 19 la Quaest. ad Thalas.* 54; Filoc. rom., III, p. 252.

Judecata. Cuvîntul, zburînd prin acestea, Se sălășluiește în chip nevăzut în făpturi, tămăduind prin rațiunile înțelepciunii pe cei ce voiesc să se tămăduiască și vindecînd prin modurile certării pe cei greu de urnit spre virtute»[251].

Din aceste citate se vede că aceste două căi mai au o caracteristică. Calea providenței e o cale urmată din inițiativă proprie, prin osteneli asumate voluntar, iar calea judecății e calea pe care e împins cu sila cel ce nu și-a asumat osteneli de bunăvoie. De aceea spuneam mai înainte că cea dintîi e mai ales calea monahilor, iar a doua, cu deosebire, calea mirenilor.

Judecata, fiind o metodă de permanentă alternanță cu pronia, își arată eficiența și la început, pentru a-l îndruma pe om pe căile unei vieți mai curate, făcîndu-l a părăsi o viețuire dominată de patimi și a alege una mai înfrînată. Dar faptul de remarcat este că metoda judecății nu încetează nici după un oarecare progres într-o asemenea viață, ci se intensifică după o anumită înaintare în viața de înfrînare pentru a desăvîrși opera aceleia. Și cum nici monahul nu ajunge la rezultate deplin satisfăcătoare, după un anumit progres duhovnicesc vine și asupra lui cîte o perioadă de lenevie și ispite, care să-i pună la încercare și să-i sporească virtutea răbdării.

Aici nu vom vorbi despre necazurile inițiale sau despre cele de totdeauna, care însoțesc viața oamenilor, mai ales a mirenilor, ci în special despre cele care vin în urma unui anumit progres în viața înfrînată, fie că e vorba de monahi, fie de mireni.

Dacă înfrînarea și supravegherea gîndurilor, făcută de obicei în clipe de singurătate, vizează în deosebi patimile poftei (lăcomia pîntecelui, curvia, iubirea de avuție), răbdarea față de nemulțumirile ce ni le provoacă oamenii și suportarea diferitelor necazuri ce vin asupra noastră sînt menite mai ales să slăbească patimile mîniei (întristarea și supărarea), deși contribuie și ele la o și mai deplină vestejire a mișcărilor poftei. De aceea virtutea aceasta își are locul după virtutea înfrînării. Dar mai este un motiv pentru care se înșiră după înfrînare.

De obicei succesele pe care le-a obținut cineva prin diferite înfrînări și prin dobîndirea mai multor virtuți, îl expun slavei deșarte și mîndriei[252]. De aceea Dumnezeu a rînduit ca să vină peste el supărări

---

251. Filoc. rom., III, p. 242.

252. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Quaest. ad Thalas.* q. 56, scolia 15: «Dracii care războiesc sufletul în lipsa virtuții sînt aceia care îl învață desfrîul și beția, iubirea de arginți și cele asemenea. Iar cei care îl războiesc din pricina excesului de virtute sînt aceia care îl învață părerea de sine, slava deșartă, mîndria și cele asemenea, care prin cele de-a dreapta strecoară în chip ascuns ispitele cele de-a stînga» (Filoc. rom. III, p. 298).

de la oameni şi diferite necazuri, ca să-l tămăduiască şi de aceste patimi, apărute într-o formă nouă după ce n-au mai putut să se întemeieze pe avuţii şi pe alte străluciri deşarte. Din această pricină ele sînt simţite ca un fel de părăsire a nevoitorului din partea lui Dumnezeu, după ce mai înainte Il simţise mereu aproape, ajutîndu-l în eforturile sale. Dat fiind însă rostul pozitiv al acestei părăsiri, părinţii o numesc părăsire pedagogică sau povăţuitoare, şi o deosebesc de părăsirea în sens de lepădare. Ea cuprinde nu numai necazurile externe, ci şi anumite descurajări lăuntrice. E ceea ce Ioan al Crucii numeşte purificare pasivă, care, după ce au dispărut copacii patimilor, are să extirpeze şi rădăcinile lor şi în cursul căreia omul trăieşte sentimentul de descurajare şi de plictiseală al unui gol şi al unei aridităţi înspăimîntătoare.

Diadoh spune de aceste părăsiri : «Părăsirea în scop de povăţuire nu lipseşte nicidecum sufletul de lumina dumnezeiască, ci harul îşi ascunde numai, cum am zis de multe ori, prezenţa din faţa minţii, ca să împingă oarecum sufletul înainte, prin răutatea dracilor, spre a căuta cu toată frica şi cu multă smerenie ajutorul lui Dumnezeu, cunoscînd cîte puţin răutatea vrăjmaşului său. Este ceea ce face şi mama, care depărtează puţin pruncul de la sînul său, dacă se poartă cu neorînduiala faţă de regulile alăptării, ca, speriat de unii oameni cu feţe urîte ce stau împrejur, sau de unele fiare, să se întoarcă cu frică multă şi cu lacrimi la sînul mamei. Dar părăsirea în sens de lepădare predă sufletul ce nu vrea să aibă pe Dumnezeu, legat dracilor. Părăsirea povăţuitoare aduce sufletului întristare multă, de asemenea o anumită smerire şi o deznădejde măsurată. Aceasta, pentru ca pornirea lui iubitoare de slavă şi fricoasă să ajungă, după cuviinţă, la smerenie. Dar părăsirea în sens de lepădare lasă sufletul să se umple de deznădejde, de necredinţă, de fumul mîndriei şi de mînie» (*Op. cit.*, cap. 86—87 ; Filoc. rom. p. 382).

Din citatele de mai sus ale sfîntului Maxim Mărturisitorul şi din caracterul de purificare pasivă ce-l atribuie Juan de la Cruz părăsirii pasive povăţuitoare, se mai desprind următoarele deosebiri între metoda proniei şi metoda judecăţii, pe lîngă cea amintită, conform căreia metoda proniei atrage pe om spre bine prin faptul că-l îndeamnă să-şi asume din proprie iniţiativă anumite osteneli, iar metoda judecăţii îl atrage prin anumite suferinţe ce le aduce asupra lui.

Metoda proniei ne face mai ales să respingem ispitele plăcerii, deci patimile poftei, pe cînd metoda judecăţii ne face îndeosebi să suportăm încercările prin durere, prin care slăbim patimile mîniei şi ale mîndriei.

Cuvîntul grec πειρασμός și cuvîntul slav corespunzător au înțelesul general de mijloc prin care se pune cineva la încercare, la probă, ca să-și dezvăluie firea ascunsă (de aceea verbul slav *ispitîvati*, a ispiti, înseamnă și a cerceta un lucru mai în adînc, pentru a afla ce se află în el: a ispiti Scripturile). Proba aceasta, ca să provoace cu adevărat o reacție autorevelatoare din partea celui supus ei, trebuie să fie sau atractivă sau repulsivă, adică sau să trezească pofta după ea, sau contragerea din fața ei și refuzul de a o primi, cu alte cuvinte, trebuie să se adreseze sau poftei sau mîniei. Proba care trezește atracția poftei este plăcerea în sens general, cea care stîrnește repulsia mîniei este durerea în general.

Limba românească, mai nuanțată în chestiunea aceasta ca cea greacă și slavă, a rezervat pentru cele două feluri de probe cîte un cuvînt aparte: prin cuvîntul *ispită* indică aproape exclusiv proba prin plăcere, rezervînd pentru proba prin durere cuvîntul *încercare*. Astfel, cînd auzim de ispită ne gîndim la ceva atractiv, iar cînd auzim de încercare ne gîndim la ceva anevoie de suportat.

Dar în creștinism proba nu are numai rostul științific de a face pe om să se reveleze. Ea nu este un simplu experiment obiectiv, ci are mai ales un scop pedagogic. Prin ea omul trebuie nu numai să se cunoască, ci mai ales să se îndrepte, sau cunoscîndu-se să se îndrepte. Proba nu urmărește atît scopul de a da pe față intensitatea poftelor sau mîniilor unui om, ci mai ales pe acela de a-l face pe om să le biruiască. Desigur, cum nu poți spune că ai biruit pe cineva dacă l-ai legat cînd dormea, tot așa nu se poate vorbi de o biruință asupra poftei, decît dacă o înfrîngi în momentul în care are toate condițiile ca să-și manifeste în mod actual puterea. Dacă stăpînești o patimă pînă ce n-o stîrnește nimic din somnul ei, nu înseamnează că ai slăbit-o, sau că ai stins-o. Poți spune că i-ai stins puterea numai dacă, punînd înainte proba care o stîrnește, ea nu se mai stîrnește, sau stîrnindu-se totuși o poți domoli. De aceea probele au pe de o parte rosul de a descoperi în ce fază ai ajuns în strădania de a-ți înfrînge patimile, sau în ce intensitate se mai găsesc patimile tale, iar pe de alta, rostul de a te face și mai tare în lupta împotriva lor.

Ispitele în sens restrîns au prin urmare scopul de a ne face să biruim patimile poftei sau atracția ce o exercită asupra ei perspectiva plăcerilor, precum încercările au scopul de a ne face să biruim patimile mîniei, sau repulsia și reacțiunea ce ne-o trezește durerea.

Ispitele ne ajută să creștem spiritual prin respingerea lor, adică prin înfrînare, precum încercările își împlinesc scopul de a ne întări prin acceptare. Se vede că înfrînarea este un lucru mai ușor, căci oste-

nelile înfrînării ni le putem asuma prin inițiativa proprie. Propriu-zis nu trebuie să se aștepte totdeauna prezentarea ispitei exterioare, pentru a se face efortul unei înfrînări. Căci fiecare om poartă în el pofta ca pe un arc ce se întinde din cînd în cînd după plăceri, în baza amintirilor, a obișnuinței, sau a unui apetit natural care caută o satisfacere exagerată. Poate mai ales acesta este motivul principal pentru care omul poate proceda la o viață sistematică de înfrînări din proprie inițiativă, prin osteneli de bună voie.

Nu tot așa este cu întristarea, cu mînia, cu revolta. Pe de o parte, înfrînarea de la ele este mai grea, pe de alta, ele sînt numai slujitoare ale patimilor plăcerii. De aceea lupta cu ele trebuie să urmeze într-un stadiu mai progresat al vieții duhovnicești, după ce e ușurată de slăbirea patimilor de bază ale poftei. Dar, pe lîngă aceea, ele sînt trezite aproape totdeauna de anumite prilejuri externe. Revolta nu-și are un ultim resort în noi, nu ne revoltăm de dragul revoltei însăși. Ea este totdeauna o reacție, nu o inițiativă primordială, cum este mișcarea poftei. De aceea trebuie așteptate prilejurile externe pentru a se da lupta cu patimile provocate de ele. Pe urmă, dacă ispita ne îmbie cu o plăcere, iar încercarea e o durere, e mai ușor de renunțat la plăcere decît de a căuta durerea.

În definitiv nici nu ni se cere să căutăm durerea, din proprie inițiativă, cum ni se cere să luăm din proprie inițiativă măsuri pentru respingerea și preîntîmpinarea plăcerii. Pricina primordială și directă a decăderii omului nu e fuga de durere, ci căutarea plăcerii. Fuga de durere vine ulterior, întrucît durerea a fost adusă de plăcere. Deci cu plăcerea trebuie dată lupta mai întîi și în mod principal și direct. Precum plăcerea e căutată adeseori printr-o inițiativă prealabilă a noastră, iar durerea aproape totdeauna e evitată, printr-o reacție ce se produce atunci cînd se ivește, la fel, dacă vrem să scăpăm de inițiativa prealabilă ce caută plăcerea, trebuie să o facem tot printr-o inițiativă prealabilă contrară, pe cînd dacă vrem să scăpăm de reacția contrară durerii ce se produce în momentul apariției durerii, trebuie să așteptăm acel moment pentru a opri acea reacție. E adevărat că mă pot pregăti de mai înainte pentru primirea unei dureri care se va produce. Dar durerea nu o produc eu anticipat, sau nu grăbesc apariția ei, ci aștept să se producă. Plăcerea o produc adeseori prin proprie inițiativă. Tot prin proprie inițiativă trebuie să ajung în starea de a nu mai avea o astfel de inițiativă, de a nu mai căuta plăcerea. Fug de plăcere ca reacție față de un fapt pe care îl aștept. Dar trebuie să aștept momentul durerii pentru ca să opresc reacția repulsivă față de ea.

Aceste două feluri de probe a trebuit să le treacă şi Mîntuitorul, în aceeaşi ordine : întîi ispitirea prin plăcere în pustie, al doilea, încercările supreme prin durere în vremea patimilor şi a morţii pe cruce. Atît în primirea plăcerii cît şi în respingerea durerii se manifestă slăbiciunea firii. Căci patimile care poftesc şi primesc plăcerea şi cele care resping durerea nu sînt decît manifestările slăbiciunii firii. Iisus a întărit firea Sa omenească, şi prin ea firea omenească în general, atît prin respingerea plăcerii, cît şi prin primirea durerii [253].

De fapt în căutarea plăcerii şi în fuga de durere se manifestă o slăbiciune a firii, care pe plan psihic se experiază în primul caz, ca o pornire anevoie de oprit şi, în al doilea, ca o frică greu de stăpînit, iar frica aceasta (frică pentru viaţa în trup) alimentează grija. Uneori frica de durere se manifestă atît de năpraznic, încît o putem socoti ca suprema trăsătură de pasivitate în faţa tiraniei care contravine libertăţii şi stăpînirii de sine a firii noastre [254].

Iar aruncarea noastră asupra plăcerii nu mai e numai rezultatul unei atracţii a aceleia, ci şi o frică de durere. Pentru omul temător de durere şi obişnuit să-şi caute refugiul în contrarul ei, în plăcere, nu numai durerea, ci chiar numai absenţa plăcerii e o durere sau o stare de care fuge cu frică. Iar cel care este rob al fricii, cel cu firea astfel slăbită, se află la polul opus al celui cu firea tare. Omul cu firea fricoasă sau slăbită e purtat, fără voia lui, de stihiile lumii şi de impulsurile provocate de tot ce cade sub simţuri ; el nu mai e o persoană, ci un obiect uşor de dus de orice vînt. Omul cu firea tare, fiind omul stăpîn pe sine, e omul liber, în care natura din sine şi din jur e dominată de spirit. Deci înfrînarea de la plăcere şi răbdarea durerii, departe de a fi ceva negativ-pasiv şi de a slăbi firea, o întăresc, şi întărirea aceasta înseamnă spiritualizare, sau aşezarea spiritului în rolul de conducător. La urma urmelor şi plăcerea şi durerea afectează latura trupească a trupului. Iar cel ce a făcut să covîrşească spiritul asupra trupului şi-a

253. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Quaest. ad. Thalas.* q. 21 : «Astfel de la prima încercare a dezbrăcat căpeteniile şi stăpîniile care au întreprins să-l momească (să-l atace), alungîndu-le departe de fire şi tămăduind latura iubitoare de plăcere a trăsăturii pătimitoare... După ce aşa dar prin biruinţa asupra primei ispite prin plăcere a zădărnicit planul puterilor, căpeteniilor şi stăpîniilor celor rele, Domnul le-a îngăduit să-şi pună în lucrare şi a doua momeală (al doilea atac), adică să vină şi cu încercarea ce le mai rămăsese, cu ispita prin durere. În felul acesta a voit ca, deşertîndu-şi acelea în El deplin veninul stricăcios al răutăţii lor, să-l ardă ca printr-un foc, nimicindu-l cu totul din fire, venin (durere) de care fugind omul cu voia din pricina laşităţii, ca unul ce era tiranizat de frica morţii, stăruia în robia plăcerii, numai şi numai pentru a trăi» (Filoc. rom., III, p. 65).

254. De aceea spune Sfînta Scriptură că nici fricoşii nu vor moşteni împărăţia cerurilor, care e a celor tari cu duhul (Apoc. 21, 8).

adus trupul la o stare care nu mai vibrează cu atîta sensibilitate la plăcere și la durere.

Desigur, sînt și dureri sufletești inavuabile: lipsa de cinstire, de atenție, de recunoștință din partea altora. Dar și acestea sînt dureri care denotă o slăbiciune, care măresc sensibilitatea egoistă, superficială, cea orientată spre lume a firii noastre, care, cînd e covîrșită de spirit, adică de orientarea noastră spre domeniul adînc spiritual, nu mai vibrează atît de sensibil. Vibrația exagerată la plăcerea și durerea sensibilă sau egoistă e semnul unei potriviri a firii pe latura ei exterioară, trăirea aproape exclusiv prin această latură, uitarea de latura ei spirituală, acoperirea aceleia împreună cu orizontul ei. Vibrația la durere e dovada unei îngroșări materiale a firii, dovada căderii ei în sensibilitatea ființelor biologice, purtate de reflexe. De aceea reținerea voluntară de la plăcere și suportarea voluntară a durerii înseamnă o biruință a voinței ca factor spiritual asupra sensibilității biologice și peste tot o copleșire a biologicului prin spiritual. Firea își devine pentru sine și devine pentru alții fereastră străvezie spre lumina spiritului propriu și a lui Dumnezeu și lumina aceea se revarsă pe fereastra firii spre lumea din afară. Respingîndu-se plăcerea, nu mai e aburul de tină care acoperă cu un strat tot mai gros fereastra firii spre spirit, iar primindu-se durerea, aceasta curăță și absoarbe tina de pe geamurile firii.

Prin înfrînarea de la plăceri am făcut un prim pas spre forța spirituală a nepătimirii, prin răbdarea supărărilor, a durerilor și a necazurilor l-am făcut pe al doilea și cel mai decisiv. Căci, cum am spus, răbdarea și înfrînarea nu reprezintă ceva negativ și nu slăbesc firea, ci o întăresc; ele scapă firea de pasivitățile cele mai accentuate ale tendinței aproape impulsive spre plăcere și ale contracțiunii cu totul impulsive din fața durerii. Nepătimirea spre care duce înfrînarea și răbdarea, sau starea nepătimașă, deși numită cu termen negativ, reprezintă, dimpotrivă, odată cu curăția, o stare liberă de pasivitate, așa dar o deplină eliberare a spiritului și o deplină stăpînire de sine. Nepătimirea nu e un minus, o neutralitate a firii, ci ea e o stare țesută din toate virtuțile a căror dobîndire treptată nu e decît o apropiere de nepătimire. Iar virtutea înseamnă bărbăție, derivînd de la «virtus». Nepătimirea nu e pasivitate, ci concentrare a spiritului în domeniul binelui și al lumii spirituale. Desigur aceasta nu se face prin impulsiuni. De aceea, concentrarea aceasta este, în raport cu agitația impulsivă, o odihnă, o liniște. Dar despre nepătimire vom spune mai multe la locul său.

Cele mai frumoase sentinţe despre rostul necazurilor ni le-au dat sfinţii Marcu Ascetul şi Isaac Sirul [255]; ele sînt o adevărată teologie a necazurilor. În primul rînd, prin necazuri ne atrage Dumnezeu de la păcate. În al doilea rînd, necazurile urmează de multe ori păcatelor, chiar dacă le-am mărturisit [256]. Prin ele se restabileşte firea povîrnită şi se întăreşte din nou. Există o compensaţie regulată între păcatul primit cu voia şi necazul venit fără voie [257]. În al treilea rînd, necazurile se trimit pentru probare, pentru întărirea firii şi pentru ferirea de greşeli viitoare [258]. În al patrulea rînd, ele pot veni chiar cînd n-am păcătuit noi: ne vin pentru păcatele altora [259]. Iar lucrul al cincilea care trebuie remarcat este că răbdarea lor e semn de putere şi de înţelepciune şi ne înzestrează cu putere şi cu înţelepciune [260].

În general necazurile intră în mod necesar în iconomia mîntuirii, cel ce le primeşte fiind scutit de necazurile veşnice [261]. Există apoi o al-

255. Sf. Marcu Ascetul, în scrierile: *Despre legea duhovnicească* şi *Despre cei ce-şi închipuie*... etc., Filocalia rom., I, p. 232—277 şi Filoc. gr., ed. 3, vol. I, p. 109 urm. şi Sf. Isaac Sirul, în: *«Cuvinte despre nevoinţă»*, ed. Spetzieri, Atena, 1895.

256. Sf. Marcu Ascetul, *Despre cei ce-şi închipuie...*, cap. 139; Filoc. rom., I, p. 265; Filoc. gr., ed. 3, p. 118.

257. «De nu vrei să pătimeşti răul, să nu vrei nici să-l faci, pentru că lucrul dintîi urmează cu necesitate celui de al doilea, căci ce seamănă fiecare, aceea va şi secera (Gal. 6, 8). Semănînd de bună voie cele rele şi secerîndu-le fără de voie, trebuie să ne minunăm de dreptatea lui Dumnezeu. Dar fiindcă a rînduit o vreme oarecare între semănat şi seceriş, nu credem în răsplată». (*Despre legea duhovnicească*, cap. 116—118, Filoc. rom. I, p. 243; Filoc. gr. cit., p. 103. Vezi şi: *Despre cei ce-şi închipuie...*, cap. 9, Filoc. rom. I, p. 252 şi cap. 154, p. 265; Filoc. gr. cit., p. 108, 120).

258. «Orice întristare după Dumnezeu face parte din fiinţa evlaviei. Căci adevărata dragoste se probează prin cele contrare». (*Despre legea duhovnicească*, cap. 65, Filoc. rom. I, p. 238; Filoc. gr. cit., p. 100). «Nu zice că se poate cîştiga virtutea fără necazuri, căci virtutea neprobată de necazuri nu este întărită». (*Op. cit.*, cap. 66, p. cit., Filoc. gr. cit., p. cit.). «Mare virtute e a răbda cele ce vin asupra noastră şi a iubi pe cei ce ne urăsc». (*Despre cei ce-şi închipuie...*, cap. 47, Filoc. rom. I, p. 256; Filoc. gr. cit., p. 112). «De vrei să nu fii muncit de gînduri, primeşte umilirea şi necazul trupului». (*Op. cit.*, cap. 207, Filoc. rom. I, p. 274; Filoc. gr. cit., p. 124).

259. «Nu socoti că orice necaz vine peste oameni din pricina păcatelor. Pentru că sînt unii bine-plăcuţi şi totuşi sînt ispitiţi. E drept că s-a scris: «Nelegiuiţii şi necuvioşii vor fi prigoniţi». Dar tot aşa s-a scris: «Cei ce voiesc să vieţuiască cucernic în Hristos, prigoniţi vor fi» (I Tim. 3, 12). (*Despre legea duhovnicească*, cap. 174, Filoc. rom. I, p. 245; Filoc. gr. cit., p. 106). «Nu zice că cel izbăvit de patimi nu mai poate avea necazuri. Căci chiar dacă nu pentru el, e dator să aibă necazuri pentru aproapele». (*Despre cei ce-şi închipuie...*, cap. 132, Filoc. rom. I, p. 261; Filoc. gr. cit., p. 118).

260. «Înţelepciunea nu stă numai în a cunoaşte adevărul din înlănţuirea naturii, ci şi în a răbda răutatea celor ce ne fac nedreptate, ca pe a noastră proprie». (*Despre cei ce-şi închipuie...*, cap. 206, Filoc. rom. I, p. 274; Filoc. gr. cit., p. 124). «Cel ce primeşte necazurile de acum în nădejdea bunătăţilor de mai tîrziu, a aflat cunoştinţa adevărului şi se va izbăvi repede de mînie şi întristare». (*Op. cit.*, cap. 168, Filoc. rom. I, p. 269; Filoc. gr. cit., p. 121).

261. «Dacă cineva păcătuind în chip vădit şi nepocăindu-se n-a primit nici o pedeapsă pînă la moarte, socoteşte că judecata lui va fi fără milă acolo». (*Despre legea duhovnicească*, cap. 112, Filoc. rom. I, p. 240; Filoc. gr. cit., p. 103). «De ai fost păgubit, sau ocărît, sau prigonit de cineva, nu lua în seamă cele de faţă, ci aşteaptă cele viitoare şi vei afla că acela ţi-a fost pricină de multe bunătăţi nu numai în vremea de aici, ci şi în veacul viitor». (*Op. cit.*, cap. 114, Filoc. rom. I, p. 240; Filoc. gr. cit., p. 103).

ternanță regulată între bucurii și necazuri în lumea aceasta. Chiar lucrul care ți-a adus bucurii să știi că îți va pricinui pe urmă și necazuri și vice-versa [262].

O rînduială înțeleaptă cîrmuiește destinul fiecăruia dintre noi. Bucuria ne poate face mai puțin atenți la datoriile noastre, deci trebuie stropită cu un duș rece de necazuri ca să nu ne slăbim eforturile. Dar necazurile nu trebuie să dureze prea mult, ca să nu se încuibeze în noi îndoiala că mai e cineva care ne poartă de grijă. De pe dealurile bucuriilor — în văile necazurilor, așa decurge viața omului duhovnicesc; dar ea înscrie un real progres în aceste alternanțe. Bucuriile pentru răbdare sînt tot mai curate, mai spiritualizate, mai nepătate de mulțumirea de sine; necazurile sînt tot mai ferm răbdate. Propriu-zis, bucuriile sînt domolite de siguranța necazurilor ce vor veni, iar necazurile, răbdate cu un amestec de seninătate, de rîs interior, cum zice Ioan Scărarul, pentru siguranța bucuriilor ce vor veni la rînd. Deci fie cît de schimbăcioase împrejurările externe în care se desfășoară viața omului duhovnicesc, lăuntric ea a ajuns la un fel de nivelare, care îi dă o statornică liniște. E tăria spiritului în fața valurilor lumii.

Dacă în goana după plăceri și în fuga de dureri se manifestă nestatornicia și caracterul lunecos al firii, care sînt urmare a păcatului și semnul stricăciunii ei, în statornicia și neschimbarea manifestată în înfrînare și răbdare, se arată fermitatea și arvuna nestricăciunii, pe care a redobîndit-o după pilda firii omenești a lui Iisus Hristos și prin ajutorul Lui [263]. Exercițiile de răbdare sînt așa dar necesare firii noastre și deci și necazurile care le prilejuiesc, fie că sînt urmare a unor păcate, fie că nu. Iar lumea este astfel orînduită, ca să ne fie nu numai revelație a providenței dumnezeiești, a Dătătorului de bunătăți, ci și a Ju-

---

«Cel ce se luptă cu oamenii de frica relei pătimiri și a ocărilor, sau va păți aici necazuri și mai multe, sau va fi muncit fără milă în veacul viitor». (*Despre cei ce-și închipuie...*, cap. 171, Filoc. rom. I, p. 270; Filoc. gr. cit., p. 121). «Cel ce voiește să înlăture relele viitoare e dator să le poarte cu plăcere pe cele de acum, căci astfel va ocoli, prin dureri mici, pedepse mari». (*Op. cit.*, cap. 187, Filoc. rom. I, p. 272; Filoc. gr. cit., p. 122).

262. «De ai fost înălțat prin laude, așteaptă ocara». (*Despre legea duhovnicească*, cap. 137, Filoc. rom. I, p. 244; Filoc. gr. cit., p. 118). «Nu te bucura cînd faci bine cuiva, ci cînd rabzi dușmănia care urmează, fără a pune la inimă răul. Căci precum urmează nopțile zilelor, așa urmează răutățile, binefacerilor». (*Despre cei ce-și închipuie...*, cap. 137, Filoc. rom. I, p. 265; Filoc. gr. cit., p. 118). «Necazurile de acum pune-le alături de cele viitoare și niciodată descurajarea nu-ți va moleși voința». (*Despre legea duhovnicească*, cap. 156, Filoc. rom. I, p. 246; Filoc. gr. cit., p. 104). «Cînd suferi vreo ocară de la oameni, cugetă îndată la slava ce-ți va veni de la Dumnezeu, și ocara te va lăsa neîntristat și netulburat». (*Despre cei ce-și închipuie...*, cap. 68, Filoc. rom. I, p. 258; Filoc. gr., p. 113).

263. «Primește împletirea celor bune și a celor rele cu gînd egal și Dumnezeu va netezi inegalitățile între lucruri». (*Despre legea duhovnicească*, cap. 159, Filoc rom. I, p. 247; Filoc. gr. cit., p. 105).

decătorului, a Celui ce vrea să ne întărească, printr-o pedagogie mai aspră, din cînd în cînd. Firea noastră însăşi cere această asprime, ca să nu se moleşească; o cere pînă la întărirea deplină din viaţa viitoare. N-o cere permanent, pentru că nu e în stare să o suporte, ci în alternare cu semnele de afecţiune. Dumnezeu foloseşte lumea şi timpul ca graţie şi judecată pentru noi. Şi sub amîndouă aspectele ne este de folos.

8. NĂDEJDEA

Răbdarea necazurilor poate să fie la început amestecată cu necesitatea, cu conştiinţa că nu se poate altfel. Dar cu vremea răsare din ea nădejdea, care apoi o însoţeşte statornic şi-i dă tărie, făcînd-o ca să fie cu totul de bunăvoie. Văzînd omul cîte trebuie să rabde, începe a socoti că nu se poate să nu aibă odată pentru acestea mîngîiere din partea lui Dumnezeu, dacă nu în lumea aceasta, măcar în cealaltă. Nădejdea aceasta îi devine cu vremea o adevărată certitudine. Astfel putem defini nădejdea ca o certitudine a celor viitoare, apărută în persoana celui ce nădăjduieşte. Dacă credinţa este certitudine despre anumite realităţi nevăzute actuale, şi dacă ea dă, cînd e puternică, chiar o împărtăşire de acele realităţi a celui ce crede, nădejdea este certitudinea ce o are cineva despre anumite realităţi viitoare şi despre împărtăşirea ce o va avea el de acele realităţi. Prin urmare nădejdea este o credinţă orientată spre viitor a celui ce o are. Nădejdea este credinţa într-o fază progresată. Ea este o putere care dă transparenţă timpului, care străbate prin timp, cum credinţa străbate prin spaţiu şi prin natura văzută. În nădejde e un plus de evidenţă, un plus de cunoaştere. De unde această evidenţă? Să fie o evidenţă reală, sau numai o iluzie, provenită dintr-o voinţă care s-a obişnuit să afirme că ştie că viitorul va fi aşa, sub apăsarea unui prezent care nu-i dă satisfacţiile aşteptate? Răspunsul la această întrebare se va desprinde din consideraţiile ce urmează.

Ea este o avansare, un salt peste vreme. Aşa cum prin grijă omul este continuu aplecat înaintea sa spre viitor, tot aşa este şi prin nădejde, dar într-alt fel: prin grijă presimte un viitor neplăcut, faţă de care ia măsuri ca să-l preîntîmpine; prin nădejde presimte un viitor favorabil la care de abia apucă să ajungă. Heidegger n-a văzut în om şi acest revers al grijii, această «existenţială» care ţine tot aşa de mult de firea omului ca şi grija. Deci, precum grijii i se recunoaşte o virtute gnoseologică în raport cu viitorul (Heidegger, Scheler), aşa trebuie să i se recunoască şi nădejdii.

Dar cînd spunem de nădejde că ține tot așa de mult de firea omului ca și grija, nu înțelegem că ele coexistă actual în fiecare clipă în sufletul unui om. Cel puțin nădejdea religioasă, nădejdea fericirii din viața viitoare, e cu atît mai prezentă în suflet cu cît e mai absentă grija și vice-versa. Despre nădejdea într-un viitor pămîntesc nu se poate spune acest lucru decît într-o măsură mai mică, dar aceasta numai pentru că această nădejde nu cuprinde atîta certitudine cît cea religioasă. Astfel s-ar putea spune că nădejdea și grija au o singură rădăcină în ființa omului: preocuparea de viitor. Dar atunci cînd din această rădăcină crește fructul nădejdii, adică al siguranței în viitorul sperat, nu mai crește fructul grijii, sau cel puțin al grijii lumești, ci doar al grijii de a nu compromite obținerea unui lucru sigur. Iar fructul grijii lumești crește mare unde n-a crescut fructul nădejdii.

Comparînd atent nădejdea și grija, desprindem ca pricina acestei imposibilități de coexistență actuală a lor faptul că pe cît de multă evidență cuprinde nădejdea, pe atît de multă nesiguranță cuprinde grija. De aceea e prezentă nesiguranța grijii unde lipsește evidența și liniștea nădejdii. Căci grija ce slujește nădejdii nu e alimentată de nesiguranța grijii lumești, ci ea e doar atentă să nu piardă un lucru al nădejdii sigure.

Siguranța nădejdii în bunătățile viitoare ce ni le va da Dumnezeu și nesiguranța grijii lumești o arată liniștea ce o dă cea dintîi și frămîntarea necontenită ce se cuprinde în cea din urmă. Redînd în alți termeni acest contrast dintre ele, sfîntul Marcu Ascetul zice: «Nădejdea în Dumnezeu face inima largă (sau e lărgimea inimii); iar grija trupească o îngustează (e strîmtorarea inimii)» [264].

Experiența îngustării inimii o ai în vreme de neliniște, precum a lărgimii, în vreme de liniște. Iar neliniștea cu privire la viitor e fructul nesiguranței, precum liniștea e fructul siguranței. Grija e puiul fricii de viitor, deci al nesiguranței, al temerii că nu va fi cum îl dorim.

Iar în scrierea *Despre Botez*, Marcu Ascetul repetă de mai multe ori că inima în care sălășluiește Hristos de la botez nu se poate deschide decît «prin Hristos însuși și prin nădejdea înțelegătoare» [265], adică prin nădejdea văzătoare a celor nevăzute, sau din cealaltă viață. Atunci inima se deschide cu adevărat, nemaifiind stăpînită de grija de sine. Și numai cînd se instăpînește peste noi nădejdea și, prin ea, deschiderea inimii, scăpăm de gîndurile lumești, sau de gîndurile grijii. Așa-

264. *Despre cei ce-și închipuie...*, cap. 114; Filoc. rom., p. 263; Filoc. gr., ed. 3, vol. I, p. 116.
265. Filoc. rom. I, p. 287.

dar deschiderea inimii coincide cu o biruință a nădejdii în noi și cu o scăpare de grijă și de gîndurile ei. Deschiderea aceasta a inimii e o deschidere spre evidențele supralumești. Nădejdea e o vedere cu inima, cu partea mai adîncă a spiritului nostru, deci e o convingere intimă, tainică, o stare de transparență a ființei noastre față de cele de dincolo de lumea aceasta.

Într-adevăr, dacă grija este o «existențială» atît de structural legată de firea omului în starea de după cădere, ce minune face ca omul să scape de ea, mai bine zis ca ea să se transforme în «existențiala» nădejdii ? Cum s-a putut transforma presimțirea unui viitor nesigur, în presimțirea unui viitor fericit, sigur, sau nesiguranța, în siguranță ? Procesul acestei transformări nu s-a putut iniția din sînul grijii însăși. El nu se poate explica decît prin intervenția unei puteri deosebite de puterile ființei omenești, sau prin intrarea oarecum a adîncului acestei ființe în contact cu realitatea nădăjduită. Astfel, nădejdea nu poate fi numai o iluzie. Căci atunci de ce nu și-ar da fiecare această iluzie? În nădejde experiem o siguranță, care nu atîrnă numai de voia noastră, care nu are numai tăria pe care i-o dăm noi. Tăria nădejdii a crescut în noi din altă parte și ni se impune peste voia noastră, sau ca un plus pe lîngă ceea ce putem noi voi. Mai înainte nu aveam nădejdea, nu o simțeam în noi, deși poate nu eram nici deznădăjduiți. Dar de la o vreme am observat că în noi se face tot mai fermă nădejdea în cele viitoare, ca siguranță care ne umple de tot mai multă liniște. Paralel cu aceasta, seva otrăvită a buruienilor grijii, care acopereau intimitatea noastră, care creșteau pe pămîntul vîrtos sub care se ascundea inima noastră, se usucă și parcă oricît am vrea și noi să luăm în serios, ca semenii dimprejur, grijile vieții, nu o mai putem face.

Problemele care pricinuiesc insomnie oamenilor între care trăim și-au pierdut orice însemnătate în ochii noștri.

9. BLÎNDEȚEA ȘI SMERENIA

Blîndețea și smerenia sînt florile care răsar din răbdarea necazurilor și din nădejde. Blîndețea se naște după ce prin răbdare au fost eliminate din fire patimile mîniei. Ea stă imediat înaintea smereniei. «Precum lumina zorilor premerge soarelui, așa blîndețea e înainte-mergătoarea smereniei», zice Ioan Scărarul [266]. Blîndețea e o dispoziție ne-

266. *Treapta XXIV*, P.G. 88, 980.

clintită a minții, care rămîne în fața onorurilor și a ocărilor aceeași. Ea înseamnă a rămîne neafectat de supărările ce ți le produce aproapele și a te ruga sincer pentru el. Ea este stînca ce se ridică deasupra mării mîniei, rămînînd neclintită de valurile ei. «Blîndețea este sprijinul răbdării, ușa, sau mai bine zis maica iubirii. Ea este ajutătoarea ascultării, călăuza frăției, frîna celor ce se mînie, pricină de bucurie, imitarea lui Hristos, însușirea îngerilor, înlănțuirea dracilor, pavăză împotriva amărăciunii. În inima celor blînzi Se odihnește Domnul, iar sufletul agitat e scaunul diavolului. Cei blînzi vor moșteni pămîntul, mai bine zis îl vor stăpîni... Sufletul blînd e tronul simplității. Sufletul lin va face loc în el cuvintelor înțelepciunii. Sufletele blînde se vor umple de cunoștință, iar mintea mînioasă conviețuiește cu întunericul și cu neștiința... Simplitatea este o deprindere invariabilă a sufletului, neputînd fi mișcată spre cugetări perverse... Viclenia este o știință, mai bine zis o urîciune drăcească, lipsită de adevăr, care își închipuie că înșeală vederea altora... Viclenia acoperă varietatea multiplă a patimilor... Simplitatea însă e pricina prea înaltei smerenii și blîndeții... Cel ce e simplu și necompus vrea ca sufletul ce se apropie de el să fie simplu și nevinovat» [267].

Prin blîndețe ne apropiem de iubire, care stă la capătul final al virtuților. Dacă iubirea este opusă egoismului, manifestat prin patimi, prin blîndețe am ajuns la pragul iubirii. Omul blînd a înlăturat din sine toate pricinile care susțineau separația lui de semeni. Prin blîndețe el a făcut pasul decisiv spre unificarea firii omenești din el, cu firea omenească din ceilalți. Blîndețea anticipează adierea lină a nepătimirii, adică a liniștii care este totodată lipsa de patimi egoiste. Cei ce socotesc că blîndețea e o slăbiciune pot să se gîndească la forța ei de a tămădui ura și de a astupa prăpăstiile dintre eu-uri, la vraja bună din ea, care atrage pe toți cei ce tind altfel să se separe și distanțeze. Cu adevărat omul blînd e singurul care cîștigă biruința asupra pămîntului.

Prin blîndețe sufletul se apropie de simplitate, care este idealul ființei spirituale. Totodată ea ne ajută să înțelegem frumusețea și bogăția de cuprins pozitiv ce se află în simplitate. Simplitatea este o înțelepciune adîncă și mult cuprinzătoare, provenită din transpunerea omului blînd, în situațiile tuturor. Tocmai datorită acestei înțelepciuni mult cuprinzătoare, sufletul blînd nu se tulbură și nu trece de la o stare

267. *Ibid.*, P.G. 88, 980—984.

la alta contrară, pentru că judecă fiecare situaţie într-o lumină cu mult mai largă, ţinînd seama de atîtea consideraţii, pe care sufletul pătimaş nu le cunoaşte sau le uită chiar cu voia, obsedat de patima unilaterală. Simplitatea mult înţeleaptă a omului blînd se datoreşte tocmai lipsei de patimi a lui. El pe de o parte nu are patimi pe care să vrea să le ascundă, pe de altă parte, nimic nu-l împiedică să judece obiectiv, nu-l îndeamnă să-şi strîmbe judecata sau să se facă a uita. Vicleanul e totdeauna într-o stare de duplicitate, una spunînd şi alta gîndind, ca să-şi acopere urîţenia unei intenţii pătimaşe. El judecă îngust sau strîmb şi de aceea prezintă în mod acoperit fiecare situaţie, după cum îi dictează interesul momentan. El face impresia de deştept. Dar deşteptăciunea lui este arta de a falsifica şi de a acoperi adevărul, de a prezenta strîmbarea adevăratelor realităţi drept cunoaştere. E arta de a da o aparenţă de strălucire întunericului. Viclenia răului nu se supune realităţilor de dincolo de eu-ul său egoist, pe cînd înţelepciunea şi simplitatea omului blînd se adapă din izvoarele adevărului larg descoperit [268] în faţa intimităţii sale tainice.

«Smerenia este un har fără nume al sufletului» [269]. Ea e opusul mîndriei, care e cea mai rezistentă dintre patimi. Şi precum mîndria ne înalţă în aparenţă, dar în realitate ne coboară pînă în adîncul iadului, fiind cel mai cumplit rău, aşa smerenia, coborîndu-ne în aparenţă, ne înalţă pe cea mai înaltă treaptă, luîndu-şi ca virtute locul imediat înaintea nepătimirii şi iubirii. Dacă mîndria ca egoism este izvorul tuturor patimilor, smerenia este concentrarea tuturor virtuţilor. Dacă mîndria sfîşie firea omenească în tot atîtea bucăţi în cîţi inşi subzistă, smerenia o readună. Dacă mîndria deformează judecata şi întunecă contemplarea dreaptă a realităţii, smerenia restabileşte vederea justă a lucrurilor. Fiecare virtute echivalează cu un spor de voinţă. Dar acest spor de voinţă se întemeiază pe un spor de cunoaştere, pe un spor de vedere justă a lucrurilor, cum spun sfinţii părinţi. Căci ceea ce întunecă şi strîmbă vederea realităţii sînt patimile. Omul pătimaş, dacă a făcut un lucru dintr-un interes personal, caută să justifice fapta lui printr-un interes general. El îşi schimbă întreaga concepţie despre un anumit sector al vieţii prin urmărirea acelui păcat şi caută să-i convingă şi pe alţii că aşa ar trebui să lucreze, deşi pînă ieri el însuşi propovăduia altă concepţie. El nu recunoaşte că adevărul obiectiv este altul, căci el a păcătuit din

---

268. Ioan Scărarul, *Scara, Treapta* XXV ; P.G. 88, 988.
269. Idem, *op. cit., Treapta* XXV, P.G. 88, 986.

slăbiciune față de acel adevăr, ci strîmbă adevărul și norma de orientare generală ca să adopte toți punctul lui de vedere.

Dar dacă patimile strîmbă vederea lucrurilor întrucît adaptează ordinea generală și obiectivă a lucrurilor la un interes egoist, particular, fiecare virtute, fiind o depășire a unei patimi, deci a egoismului, aduce un spor de vedere justă a lucrurilor.

Dacă-i așa, smerenia, ca cea mai înaltă și mai rezumativă dintre virtuți, fiind opusă egoismului — izvor al patimilor, e cea mai deplină restabilire a înțelegerii adevărate a realității naturale, rămînînd ca iubirea să înțeleagă și cele mai presus de fire.

Dar fiindcă lupta cu mîndria nu se pornește numai după biruința asupra celorlalte patimi, ci chiar de la început, căci într-o anumită privință, chiar lupta cu celelalte patimi e și o luptă cu egoismul mîndriei, sau trebuie însoțită de ea, smerenia are, după Ioan Scărarul, mai multe trepte. El zice : «Alta este vederea acestei vii preacinstite, în iarna patimilor, alta, în toamna roadelor și iarăși alta, în vara virtuților, deși toate formele ei concurg spre una și aceeași bucurie și rodire. Cînd adică începe să odrăslească butucul ei, urîm îndată, nu fără durere, toată slava și lauda omenească, alungînd de la noi toată mînia și furia. Înaintînd apoi, cu vîrsta duhovnicească, această împărăteasă a virtuților în suflet, nu mai prețuim, ba socotim chiar lucru de scîrbă, orice bine am fi săvîrșit, și credem mai degrabă că în fiecare zi adăugăm ceva la povara păcatelor noastre, prin vreo împrăștiere neștiută. Iar bogăția darurilor dumnezeiești (harisme) împărtășite nouă o socotim ca un adaos de și mai mare osîndă, ca unii ce nu sîntem vrednici de ele». El distinge îndeosebi trei faze ale smereniei, descriindu-le astfel :

«Pocăința curată, plînsul care ne spală de orice pată și preacinstita smerenie a celor desăvîrșiți sînt atît de departe și atît se deosebesc întreolaltă, cît se deosebesc pîinea, aluatul și făina. Prin pocăință, sufletul se sfarmă și se mărunțește în mod efectiv, prin apa plînsului se unește, ca să zic așa, și se amestecă în chip nemincinos cu Dumnezeu. Pe urmă, fericita smerenie, aprinzînd focul Domnului, face sufletul pîine întărită, din care lipsește orice fermentație și înfumurare stricăcioasă»[270]. Iar în alt loc spune : «Cunoaște prin tine, că văile sînt acoperite

270. Diadoh distinge două faze ale smereniei : «una, care apare la mijlocul strădaniilor pentru desăvîrșire, alta, la capătul final al lor. Prima e smerenia provocată de neputința trupului și de diferitele dușmănii fără temei, a doua e provocată de abundența bunăvoinței dumnezeiești. Cea dintîi e împreunată cu întristarea, cînd e lipsită de bunătățile pămîntești, a doua e cu totul duhovnicească și fericită» (*op. cit.*, cap. 95 ; Filoc. rom. I, p. 390).

de grîne şi de rod duhovnicesc. O vale este şi sufletul smerit în mijlocul munţilor, adică al ostenelilor, rămînînd mereu neînălţat şi nemişcat. Pocăinţa se ridică, plînsul bate la uşa cerului, iar preacinstita smerenie deschide... În lipsa luminii toate sînt întunecate, în lipsa smereniei toate sînt goale şi veştede. Altceva este a te înălţa, altceva a nu te înălţa şi altceva a te smeri. Primul lucru înseamnă a judeca în fiecare zi ; al doilea, a nu judeca, dar nici a nu se judeca pe sine ; al treilea, a te osîndi pe tine însuţi în toate, fără a fi vrednic de osîndă... Smerenia e acoperămînt dumnezeiesc peste isprăvile proprii, ca să nu fie văzute. Smerenia este abisul modestiei ce nu poate fi apucat de hoţi. Smerenia este turn de tărie în faţa vrăjmaşului» [271].

Smerenia este conştiinţa şi trăirea supremă a infinităţii divine şi a micimii proprii. Ea este totodată conştiinţa că infinitatea divină străbate prin toate şi prin toţi cei din jurul nostru. De aceea am spus că ea este un uriaş spor de cunoaştere. Omul smerit se pleacă înaintea semenului ca înaintea lui Dumnezeu. Dacă mîndria acoperă pentru ochii noştri infinitul realităţii lui Dumnezeu, smerenia îl descoperă. De aceea, orice am face, cît timp ne lipseşte smerenia, cît timp e o urmă de mîndrie în noi, n-avem fiorul atingerii cu Dumnezeu şi nici conştiinţa adîncirii noastre în Dumnezeu şi nu facem nici pe alţii să o simtă. Unde lipseşte smerenia, e superficialitate, e platitudine, e orizont închis, e sărmana înfumurare care trezeşte zîmbetul de milă. În adîncurile indefinite şi pline de taină, în Dumnezeu, trăieşte numai cel smerit. Sare (înţeles edificator, seriozitate) au numai faptele şi atitudinile acestuia. Trebuie să te faci mic de tot, mic pînă a te socoti nimic, ca să vezi măreţia lui Dumnezeu şi să te simţi umilit de lucrarea Lui. Smerenia este înţelepciunea cea mai larg cuprinzătoare. Cel smerit, departe de a se sărăci, îmbrăţişează din infinit mai mult decît oricare altul şi oferă altora. Cel mîndru cuprinde fum. Smerenia e valea holdelor mănoase ce-şi sug puterea din seva infinitului. Mîndria e stînca pleşuvă bătută de crivăţul nimicului, care seacă viaţa. Smerenia este transparenţa supremă a firii, dobîndită după alungarea negurii patimilor, pătrunsă în toate facultăţile sufletului. Prin patimi, care au ca motor ascuns mîndria, omul e aşezat mereu înaintea vederii sale ; nu vede realitatea şi opera lui Dumnezeu, ţinînd-o acoperită de sinea proprie. El îşi este negură şi fum. Patimile sînt crescăturile bolnave ale eu-ului, astupîndu-i vederea realităţii. Şi nu astupă numai vederea realităţii deosebite de sine, ci şi vederea sa

271. *Treapta XXV*, P.G. 88, 988—985.

adevărată. Umflătura eu-ului, sau fumul emanat de eu, se așează între vederea sa și eu-ul său adevărat, luîndu-se pe sine drept ceea ce nu este cu adevărat. Și oare ieșirea minții din sine, extazul, pentru a vedea pe Dumnezeu [272], nu înseamnă tocmai această uitare smerită de sine în fața realității Lui copleșitoare? Căci pentru a cunoaște ceva trebuie să uiți de tine, odată ce tu nu ești altceva decît instrument de vedere, de primire a realității infinite, dar nici măcar instrument de sine existent. Ești lucrător într-o vie care nu-i a ta, dar și lucrător numai prin bunăvoința stăpînului.

Smerenia părînd a fi o autoreducere la nimic, este în fond o revenire a firii noastre la starea de fereastră a infinitului și de încăpere goală menită să se umple de lumina dumnezeiască. Fereastra de fapt nu există pentru sine, iar încăperea căreia îi transmite Dumnezeu lumina nu vede nimic fără lumină. Tot așa omul, numai acceptînd acest rol de a nu fi decît reflector și primitor al luminii dumnezeiești are un destin măreț: acela de a conviețui cu infinitul. Dacă se rușinează de acest rol și se umple de fumul propriu, nu mai poate vedea nimic nici din sine.

10. NEPĂTIMIREA SAU STAREA NEPĂTIMAȘĂ

Nepătimirea e culmea spre care duce tot efortul nevoințelor și treptele tuturor virtuților, dacă întreaga asceză are ca scop direct purificarea trupului și a sufletului de patimi.

Nepătimirea nu este o stare negativă, căci absența răului nu poate fi socotită ca o stare negativă. Nepătimirea este «o stare de pace a sufletului» [273]. Cel ce a atins nepătimirea nu mai păcătuiește ușor nici cu fapta, nici cu gîndul și nici mînia și pofta nu i se mai mișcă ușor spre păcat. Acela a stins aproape cu totul patimile din facultățile sufletești ale mîniei și poftei și nu mai poate fi stîrnit ușor nici de lucruri, nici de gîndurile sau amintirile faptelor păcătoase [274]. N-am putea spune că patimile au devenit pentru el o imposibilitate ontologică, ca pentru Dumnezeu. Dar ele sînt pentru el aproape o imposibilitate morală, așa cum, de pildă, pe un om care zeci de ani s-a ferit de furat îți este imposibil să ți-l închipui dedîndu-se la o asemenea faptă. Sfîntul Isaac Sirul spune: «Nepătimirea nu înseamnă a nu mai simți patimile, ci a

272. Sf. Maxim Mărt., *Capetele teologice* I, 81; P.G. 90, 1116.
273. Idem, *Capete despre dragoste* I, 36; P.G. 90, 968.
274. Evagrie zice: «Nepătimire are sufletul care nu numai de lucruri nu se tulbură, dar nici de amintirile lor». (*Cap. pract.* 39; P.G. 40, 125—213).

nu le mai primi. Căci prin multele şi variatele virtuţi, arătate şi ascunse, pe care le-a dobîndit cel ce a ajuns la ea, s-au slăbit patimile în el şi nu se mai pot ridica uşor în el împotriva sufletului. Mintea deci nu mai trebuie să fie mereu atentă la ele. Pentru că în toată vremea e scufundată în cugetările ei»[275]. Iar Diadoh al Foticeii spune : «Nepătimirea nu înseamnă a nu fi războiţi de draci, căci atunci ar trebui să ieşim, după apostol, din lume (I Cor. 5, 10), ci, războiţi fiind de ei, să rămînem nebiruiţi. Căci şi luptătorii îmbrăcaţi în fier sînt ţinta săgeţilor de la vrăjmaşi şi aud sunetul săgeţilor şi văd săgeţile trimise, dar nu sînt răniţi de ele, pentru tăria îmbrăcăminţii de război. Pentru că fiind acoperiţi de fier, ei rămîn nebiruiţi cînd sînt războiţi»[276].

Deci nepătimirea ar fi acea stare a sufletului în care acesta biruieşte orice ispită. Îndată ce a primit ispita fie din lăuntru, fie din afară, a căzut din starea de nepătimire. Desigur, această stare, deşi a devenit o obişnuinţă, nu a devenit o însuşire inalienabilă a firii, cum a devenit la îngeri, sau cum vom deveni noi în viaţa viitoare ; deşi e înlesnită în mare parte şi de obişnuinţa pătrunsă în fire, ea are nevoie totuşi de o susţinere din partea voinţei. Deci se poate oricînd pierde, deşi lucrul a devenit foarte improbabil, aproape o imposibilitate morală. De obicei nu ne consolidăm dintr-o dată în starea de nepătimire, ci prin repetate înălţări la ea, după tot mai scurte căderi, rămînînd de fiecare dată tot mai mult timp în ea. De aceea Ioan Scărarul, declarînd nepătimirea «cerul din inima minţii, care priveşte la uneltirile dracilor ca la nişte jucării», cunoaşte mai multe grade de nepătimire. După el : «există om nepătimaş, dar există altul mai nepătimaş ca cel nepătimaş. Cel dintîi urăşte cu tărie cele rele, al doilea se îmbogăţeşte fără sfîrşit în virtuţi».

Dar starea de nepătimire implică o tărie pozitivă, dacă e capabilă să învingă orice patimi. Tăria aceasta nu e decît cea a virtuţilor. «Nepătimirea o are acel suflet care e aşa de îmbibat de virtuţi, cum sînt îmbibaţi cei pătimaşi de patimi». Ea nu e decît cămaşa curăţiei totale a sufletului, ţesută din toate virtuţile. «Dacă definiţia lăcomiei pîntecelui este a se sili la mîncare chiar fără foame, definiţia înfrînării este a ţine firea în frîu chiar cînd flămînzeşte fără vină. Dacă marea mîniei stă în a se înfuria chiar cînd nu e nimeni de faţă, definiţia îndelungii răbdări este a rămîne tot aşa de senin, fie că e prezent, fie că e absent bîrfitorul. Dacă semnul deplinei împătimiri este a ceda tuturor sugestiilor dracilor, eu socotesc că semnul sfintei nepătimiri este să poţi zice lim-

275. În Centuria lui Calist şi Ignatie ; Filoc. gr. ed. II, vol. II, p. 401.
276. Filoc. rom. I, p. 392, Filoc. gr. cit., p. 268 ; *Op. cit.*, p. 98.

pede: «Depărtîndu-se de la mine vicleanul, n-am știut» (Ps. 50, 4) nici cînd a venit, nici de ce, nici cum a plecat, ci sînt cu totul insensibil la aceasta, fiind unit acum și în viitor cu Dumnezeu. Nu se făurește comoara împăratului dintr-o singură piatră și nu se desăvîrșește nepătimirea cît timp mai lăsăm nelucrată o singură virtute» [277]. Așadar, starea de nepătimire exprimată negativ înseamnă libertatea de toate patimile, iar pozitiv, posesiunea tuturor virtuților. Dar nepătimirea are și importante alte aspecte pozitive.

În primul rînd ea este o stare de liniște, de pace, de odihnă a sufletului. Pe cît de agitat, de neegal și de tulburat este sufletul stăpînit de patimi, care aici se aprind, aici se potolesc, pe atît de stăpîn pe sine, de calm și de liniștit este sufletul eliberat de patimi. Aceasta e liniștea monahilor, care nu e doar lipsa zgomotului exterior, sau un «dolce farniente», ci o stare cîștigată și menținută printr-un concentrat efort de voință. E o adunare a minții și a tuturor puterilor sufletești în Dumnezeu, o stăpînire asupra mișcărilor trupului. Omul nu mai e prada nenumăratelor mișcări și tendințe centrifugale ale minții, ale poftei și ale simțurilor [278]. Mintea și voința și-au căpătat fermitatea deplină de a nu mai putea fi atrase cu ușurință spre altceva decît spre Dumnezeu.

Și încă nici prin această caracterizare nu s-a spus tot ce e pozitiv în starea de liniște nepătimașă a sufletului. Căci această liniște și concentrare se datorește faptului că mintea, pofta și voința au acum un obiect mai înalt de preocupare. Și curățirea de patimi sau nepătimirea, tocmai de aceea se urmărește: pentru ca mintea eliberată de stăpînirea patimilor să se poată îndrepta în liniște spre înțelesurile mai înalte înrudite cu firea ei. Marcu Ascetul spune: «Mintea, sub înrîurirea harului, împlinind faptele virtuților și apropiindu-se de cunoaștere, puțin mai simte din partea cea rea și neînțelegătoare a sufletului. Căci cunoștința o răpește la înălțime și o înstrăinează de toate cele din lume. Curățenia din ei, subțirimea, sprinteneala și agerimea minții lor, ca și

277. *Treapta XXIX*, P.G. 88, II, 48—49.

278. Isaia Pustnicul: «Cît ține războiul, omul petrece în frică și cutremur, cugetînd că poate birui sau poate fi biruit azi, ori poate birui sau poate fi biruit mîine. Căci lupta strînge inima. Dar nepătimirea nu e tulburată de război. Cel ajuns la nepătimire a primit răsplata și nu mai e îngrijat de dezbinarea celor trei, căci s-a făcut pace între ei prin Dumnezeu. Iar cei trei sînt: sufletul, trupul și duhul. Deci cînd trei s-au făcut una prin lucrarea Duhului Sfînt, nu se mai pot despărți. Așadar nu te socoti că ai murit păcatelor, cîtă vreme ești supărat de vrăjmașii tăi, fie în vremea privegherii, fie în vremea somnului». (*Despre paza minții*, cap. 18, Filoc. rom. I, p. 398; Filoc. gr. cit., p. 33). Tot Isaia Pustnicul zice: «Cînd se întărește mintea și se pregătește să urmeze dragostei care stinge patimile trupului și nu mai lasă să stăpînească ceva din cele potrivnice firii asupra inimii, se împotrivește la toate cele opuse firii, pînă cînd le va despărți de cele firești». (*Op. cit.*, cap. 19; Filoc. rom. I, p. 398; Filoc. gr. ibid.).

nevoința lor, le curăță mintea și o face străvezie, fiindcă trupul li s-a uscat de preocuparea cu liniștea și de multa petrecere în ea, și mintea lor sesizează ușor și repede orice și vederea din ei îi conduce în toate» [279]. Cu cît mintea s-a eliberat de patimi pentru răstimpuri mai largi, adică le-a veștejit mai mult, cu atît înaintează mai adînc în contemplarea și gustarea bunurilor dumnezeiești și, pe măsură ce înaintează în această contemplare, se veștejesc tot mai mult patimile. Aceasta e desăvîrșirea care nu are sfîrșit. Efrem Sirul spune: «Cei curățiți de patimi, întinzîndu-se fără săturare spre cel mai înalt loc, fac desăvîrșirea nedesăvîrșită, pentru că bunurile veșnice nu au sfîrșit. Ea e desăvîrșită în raport cu măsura puterii omenești, dar e nedesăvîrșită, ca una ce se depășește pe sine prin adausurile de fiecare zi și se înalță mereu în urcușurile spre Dumnezeu» [280].

Astfel înțelegem cum nepătimirea este condiția prealabilă pentru contemplare, care e scopul indirect al întregii asceze purificatoare. Desigur, absența simplă a patimilor încă nu echivalează cu contemplarea lui Dumnezeu. Pentru aceasta trebuie o descoperire deosebită a lui Dumnezeu. Dar această descoperire nu poate avea loc cît timp ochii sufletești ai omului sînt tulburați și cît timp preocuparea omului e atrasă de patimi. Absența patimilor îi dă omului însă capacitatea de a privi și de a-și aminti lucrurile în înțelesul lor simplu, fără să asocieze un interes pătimaș. Evagrie spune: «Cel ce a atins nepătimirea, încă nu se și roagă cu adevărat. Căci poate să urmeze unele cugetări simple și să fie răpit de istoriile lor și va fi departe de Dumnezeu» [281].

De fapt, starea de nepătimire nu înseamnă și o stare permanentă de contemplare a lui Dumnezeu. E drept că fără gîndul permanent la Dumnezeu, fără pomenirea numelui Lui, ea nu se poate dobîndi și cu anevoie se poate păstra. Dar pomenirea aceasta a lui Dumnezeu nu depărtează cu totul celelalte idei din mintea omului, nu le absoarbe, nu le face să dispară; ba ele nu-i sînt nici măcar permanent un transparent prin care să contemple pe Dumnezeu.

De aceea, netulburarea acestei stări nu trebuie înțeleasă, afară doar de excepția unor momente, ca o dezinteresare totală de lume. Ea exclude însă interesul egoist. În acest sens este o dezinteresare. Dar nu exclude interesul general, interesul iubirii. Dimpotrivă, iubirea în toată am-

---

279. În *Cent. lui Calist și Ignatie*, Filoc. gr., vol. II, ed. II, p. 101. E vorba de Evagrie.

280. În *Cent. cit.*, p. 402.

281. *Capete despre rugăciune*, cap. 55 și 56, Filoc. rom. I, p. 81; Filoc. gr. cit., (sub numele lui Nil Sinaitul), p. 181.

ploarea ei apare după dobîndirea nepătimirii. De aceea, precum nepătimirea nu e ultimul scop, ci ea se urmărește pentru contemplare și îndată ce s-a pătruns în zona nepătimirii începe să se arate și contemplarea, tot așa nepătimirea se urmărește pentru iubire. Ne curățim de patimile egoismului pentru a dobîndi altruismul iubirii și iubirea curată apare îndată ce apare nepătimirea, crescînd apoi pe măsură ce progresăm în nepătimire. Aceasta e marea și radicala deosebire între nepătimirea creștină și între apatia budistă. Acolo, cel ajuns la apatie se dezinteresează total de oameni, din grija de a nu-și tulbura liniștea egoistă. De aceea oricît de totală s-ar prezenta dezinteresarea, acolo ea n-a eliminat lucrul cel mai grav : egoismul. Nepătimirea creștină, dimpotrivă, este o dezinteresare generoasă. Prin patimile pe care a reușit să le stingă se înțelege un lucru precis : manifestările învîrtoșate ale egoismului, devenit atotputernic. Numai de acestea nu vrea creștinul duhovnicesc să fie tulburat. Nepătimirea pe care o caută el este tocmai condiția pentru apariția, activarea și creșterea nestingherită a dragostei dezinteresate. Strădania după nepătimire este strădania de a smulge neghina care împiedică să crească grîul iubirii ; este o spargere a zidurilor egoismului din suflet, pentru ca sufletul să poată fi de un folos real altora, nu o și mai totală închidere în zidurile nepăsării totale.

De aceea, nepătimirea este considerată de Evagrie și de sfîntul Maxim Mărturisitorul, pe de o parte, ca acea stare a sufletului care îi permite să primească și să cugete lucrurile în înțelesul lor «simplu», adică neconjugat cu o patimă, iar pe de altă parte, ca o stare care nu exclude, ci implică iubirea [282]. Aceste două cerințe se întregesc în sensul următor : absența patimii în privirea și cugetarea lucrurilor e absența egoismului. Nepătimașul nu mai privește și nu mai cugetă lucrurile prin prizma patimii ce se cere satisfăcută prin ele ; nu mai face din lucruri obiecte raportate la sine, simple mijloace ale egoismului său nesăturat. Pentru el, lucrurile nu mai apar ca gravitînd în jurul său, ci îi apar ca avîndu-și rostul lor independent de egoismul său. Persoanele umane îi apar ca ființe, care și ele sînt scopuri în sine, care solicită un ajutor din partea lui. Desigur, el nu se oprește aici. Prin înțelesurile persoanelor și ale lucrurilor va vedea pe Dumnezeu ; le va vedea ca daruri și ca solicitările sau cuvintele Lui. Dar în prealabil era necesar ca să vadă

282. Nepătimirea nu exclude iubirea, ci o naște (*Cap. de char.* I, 2 ; P.G. 90, 961). «Precum Dumnezeu fiind prin fire bun și nepătimitor, îi iubește pe toți în mod egal, ca pe făpturile Sale, ...la fel și omul bun și nepătimitor prin voință iubește pe toți oamenii în mod egal». (*Cap. de char.* I, 25 ; P.G. 90, 963. Vezi și I, 27 ; P.G. 90, 965).

că nu el e centrul tuturor, ca să se elibereze de iluzia că lucrurile gravitează spre sine, pentru ca să constate apoi că ele gravitează spre Dumnezeu. Iar privindu-L apoi pe Dumnezeu, le vede etern şi pe ele în Dumnezeu şi, precum Îl iubeşte pe Dumnezeu, aşa le iubeşte şi pe ele, ca daruri ale iubirii şi înţelepciunii divine [283]. Dar această privire a lumii în înţelesurile ei «simple», cu dragoste dezinteresată şi, implicit, cu interes pentru mîntuirea sa şi a semenilor, nu produce o tulburare analogă cu aceea produsă de patimile egoismului. Nepătimitorul ştie că îi înrîureşte mai mult pe semenii săi prin liniştea sa, ca semn al certitudinilor sale adînci, ca pildă a tăriei dăruite de încrederea în Dumnezeu şi de curăţirea de patimi. El lucrează pentru mîntuirea oamenilor, cu încredere neclintită în planul ce-l are Dumnezeu cu fiecare suflet.

Tulburarea e proprie pătimaşului, pentru că egoismul îi dă sentimentul necontenit că e singur, avizat numai la puterile sale. Dar cel ce ştie că Dumnezeu are grijă de toate, nu mai e supus tulburării şi grijii. Nepătimirea, departe de a fi opusă dragostei, e nepătimire tocmai pentru că e neclintire în dragoste [284]. De fapt, tulburările cele mai mari ne vin din bănuielile sau din ştirile că alţii ne fac vreun rău, ne subminează. Se *ascunde aici aceeaşi conştiinţă sugrumată a singurătăţii proprii şi a primejdiei pe care o reprezintă uneltirile altora faţă de tine,* dată fiind singurătatea ta. Dar cel ce are încredere adîncă în Dumnezeu nu se mai teme de oameni şi deci nu mai are motiv să nu-i iubească. *Nepătimirea e netulburare pentru că asupra ei suflă adierea iubirii şi pe* măsură ce înaintează în această zonă se consolidează. E netulburare pentru că e plină, ca şi iubirea, de puterea divină. Liniştea celui nepătimitor creşte din conştiinţa şi din experienţa puterii divine pătrunse în toate ale lui. Tăria de a se menţine curat în toate, de a vieţui în plinătatea virtuţilor şi de a nu se tulbura de nimic, o are de la Hristos, Care locuieşte în el, «cîrmuindu-l în toate cuvintele, faptele şi cugetările lui» [285]. «Nepătimitorul, ca să spunem mai mult, nu mai trăieşte el, ci Hristos trăieşte în el (Gal. 2, 20). Nepătimirea este palatul din ceruri al Împăratului ceresc. Iar în acest palat sînt multe încăperi. Să străpungem, prieteni, peretele din mijloc al despărţiturii, pe care l-am ridicat în chip păcătos prin neascultare» [286]. Nepătimirea ne duce în cel mai din lăuntru

283. *Sf.* Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice* II, 4; P.G. 90, 1125.
284. Idem, *Cap. de char.* I, 42; P.G. 90, 968: «Cel ce iubeşte pe Dumnezeu, duce viaţă îngerească pe pămînt şi despre om cugetă pururea cele bune».
285. *Scara, Treapta* XXIX, P.G. 88, 1149.
286. *Ibid.*, col. 1152.

loc al minții, în inimă, unde Se află Hristos și unde nu șuieră și nu se frămîntă vînturile patimilor, ci unde se mișcă adierile senine și cuceritoare ale dragostei.

Ieșirea firii din zvîrcolirile patimilor, fiind semnul unei întăriri și avînd ca urmare o întărire, e începutul experierii acelei nestricăciuni pe care a adus-o firii omenești Iisus Hristos, e arvuna învierii [287].

Nepătimirea poate ajunge la înălțimi amețitoare. Prin biruință asupra patimilor, ca mișcări exagerate și contrare firii ale afectelor, se poate înălța cineva chiar și deasupra afectelor și trebuințelor naturale, măcar în mod intermitent, anticipînd starea de după înviere, cînd trupul nu va mai avea nevoie de nimic, cînd vom trăi numai prin bucurii spirituale ca minți pure, cînd nu va mai fi întristare și durere [288]. E viața sfinților, care se pot lipsi multă vreme chiar și de hrana strict trebuincioasă și pe care nu-i vatămă nici mușcătura viperei [289]. Nepătimirea înseamnă mai întîi restabilirea firii din starea ei de boală la care au coborît-o patimile, apoi ridicarea ei mai presus de fire.

---

287. *Ibid.*, col. 1148.

288. Sf. Maxim Mărt. spune: «Cel ce a învins mișcările neraționale ale patimilor contrare firii, prin credință și prin dragoste de Dumnezeu, iese chiar și din legea firii, iar rațiunea lui se mută în țara celor inteligibile, scoțînd din robia străină și pe toți cei de același neam după fire, împreună cu cele ce le au ei». *Quaest. ad Thalas.* q. 55, sc. 5; P.G. 90, 560.

289. Evagrie, *Capete despre rugăciune*, cap. 109, Filoc. rom. I, p. 89; Filoc. gr. ed. 3, vol. I, p. 186.

PARTEA A DOUA

ILUMINAREA

1. DARURILE SFÎNTULUI DUH

Pînă ce nu ne-am curăţit de patimi, nu se arată deplin darurile Duhului Sfînt, primite prin Taina Sfîntului Mir, deşi lucrează şi ele în mod acoperit prin fiecare virtute. Dar odată ce patimile care le acopereau sînt înlăturate, darurile Duhului Sfînt izbucnesc în conştiinţa noastră, din locul ascuns al inimii, în toată strălucirea lor [290]. Propriu-zis, aceste daruri, spre deosebire de harul botezului care conduce lucrarea de mortificare a omului vechi şi de creştere generală a omului nou, au menirea de a reface şi intensifica puterile de cunoaştere ale sufletului şi de stăruire bărbătească în Dumnezeu, după ce L-a cunoscut. Sînt în primul rînd daruri de luminare a minţii şi, tocmai de aceea, daruri de fortificare a ei în orientarea spre Dumnezeu. De aceea ele îşi arată deplin eficienţa numai cînd s-au dezvoltat suficient în noi puterile intelectuale, care colaborează cu ele [291]. Fiind roadele unei Taine care ne împărtăşeşte darurile Duhului Sfînt, ele sînt menite să deschidă duhul din noi şi să facă bogată viaţa «în Duh», dar acest lucru nu se poate realiza înainte de purificarea de patimi.

Abia după terminarea operei de purificare, condusă în special de puterile botezului şi ale pocăinţei, apare pe primul plan lucrarea darurilor Duhului Sfînt.

290. Nic. Cabasila, *Despre viaţa în Hristos*: «Şi dacă fiecare taină îşi are roadele sale, apoi împărtăşirea Duhului Sfînt şi a darurilor Lui sînt un rod al Sfîntului Mir. Iată de ce, chiar dacă aceste daruri nu se arată a fi roditoare încă din clipa ungerii cu Mir, ci mult mai tîrziu, nu trebuie să uităm începătura şi puterea acestor daruri» (Trad. rom. de T. Bodogae, p. 79).

291. «Aşa dar Taina Sfîntului Mir îşi aduce roadele sale în toţi cei ce-l primesc, dar nu toţi simt darurile ce se pogoară peste ei şi nici nu se grăbesc toţi să tragă folos din această comoară ce li se dă, şi aceasta fie din pricină că fiind nevîrstnici n-au încă puterea de a judeca, fie că atunci cînd primesc Taina nu dovedesc toată pregătirea şi dragostea de a le primi» (*Op. cit.*, p. 77).

Desigur aceasta nu înseamnă că sufletul rămîne numai cu aceste daruri, ci începutul de activare a darurilor Duhului Sfînt înseamnă și o activare a înrîuririi Lui nemijlocite. Unde e harul sau darul, acolo e Duhul, de aceea se alternează expresiile : harul și Duhul. Prin Taina Sfîntului Mir, Duhul Sfînt Și-a creat un sălaș în centrul ascuns al ființei noastre. El este mereu în contact cu noi din acel moment.

De acolo, harul botezului pune în mișcare darurile Sfîntului Duh, în lucrarea de străpungere a stratului gros de patimi, ca la sfîrșit să țîșnească, prin deschizătura operată, lumina lor, adică a Duhului Sfînt de pe tărîmul adînc al ființei noastre. Dar această lumină se face tot mai transparentă încă înainte de a țîșni descoperit la sfîrșitul totalei curățiri de patimi. Prin fiecare virtute, dobîndită odată cu înlăturarea fiecărui strat pătimaș din noi, ea devine mai străvezie. Dar mai întîi simțim puterea ce lucrează în noi la această curățire. Adică Duhul Sfînt la început Își arată mai mult puterea, iar pe urmă mai mult lumina, pînă la izbucnirea iluminării depline în conștiința noastră. Astfel trebuie să înțelegem faptul că, din cele șapte daruri ale Duhului Sfînt : duhul temerii, duhul tăriei, duhul sfatului, duhul științei, duhul cunoștinței, duhul înțelegerii, duhul înțelepciunii [292], primele două indică aproape exclusiv puterea făptuitoare : al temerii, reținîndu-ne de la rele ; al tăriei, îndemnîndu-ne la săvîrșirea celor bune. Din această fază inițială lipsește deocamdată cunoașterea lămurită. Ea vine abia pe urmă, fiind reprezentată de celelalte cinci daruri.

După ce am progresat întrucîtva în dobîndirea virtuților, începe să se înroșească orizontul conștiinței noastre de avansurile iluminării, ca pe culmea nepătimirii să răsară întreg soarele Duhului Sfînt.

Sfîntul Maxim Mărturisitorul interpretează astfel darurile Duhului Sfînt : după încetarea de a păcătui prin *temere* și după lucrarea virtuților prin *tărie*, dobîndim prin *darul sfatului* deprinderea discernămîntului, care ne ajută să îndeplinim cu cea mai bună judecată poruncile dumnezeiești și să deosebim faptele ce se potrivesc mai bine în fiecare împrejurare. Așadar, dacă la început lucrăm mai mult de frica lui Dumnezeu, împlinind poruncile pentru simplul fapt că Dumnezeu le-a dat, pe urmă începem să ne dăm seama prin proprie judecată că ceea ce ne poruncește Dumnezeu să facem e lucru bun, iar ceea ce ne oprește, e lucru rău. Totodată începem să pricepem ce e mai potrivit să împlinim din porunci în fiecare împrejurare.

---

292. În această ordine le înșiră sfîntul Maxim Mărturisitorul, în : *Quaest. ad Thalas.* q. 54 ; P.G. 90, 521.

De la această primă licărire de lumină, progresăm la una mai sporită prin *darul ştiinţei*, care ne învaţă cum să realizăm practic binele ce ni s-a descoperit din porunci, în aşa fel ca să dobîndim virtuţile. Căci se poate întîmpla ca cineva să-şi dea seama de binele cuprins în porunci şi totuşi să nu ştie cum să-l înfăptuiască în modul cel mai satisfăcător, lucrînd fără judecată. Darul ştiinţei este deci acela care ne învaţă cum să făptuim un lucru bun, cu judecată.

Urmează la rînd *darul cunoştinţei*, care, spre deosebire de darul sfatului, nu mai discerne numai în mod general binele dintr-o poruncă, de răul din altă poruncă, ci descoperă însăşi raţiunea sau motivaţia mai adîncă a fiecărei porunci şi a fiecărei virtuţi. Acum nu mai ştiu doar în general că e mai bine să fiu smerit, decît arogant, ci-mi dau seama că prin smerenie ajung să văd măreţia lui Dumnezeu, pe cînd aroganţa mă orbeşte, nelăsîndu-mă să mă văd decît pe mine.

De la acest dar ne ridicăm la cel al *înţelegerii*, care preface pătrunderea mai mult teoretică a raţiunilor virtuţilor într-o identificare afectuoasă a mea cu aceste raţiuni, ceea ce «produce o fuziune a puterilor noastre naturale cu modurile şi cu raţiunile poruncilor», sau «preface puterile noastre naturale în raţiunile cunoscute ale virtuţilor».

De la darul acesta progresăm la cel din urmă, care este *darul înţelepciunii*. Acesta «ne face să ne înălţăm la Cauza raţiunilor duhovniceşti din porunci şi la unirea cu Ea. Prin aceasta, cunoscînd, pe cît este cu putinţă oamenilor, în chip neştiut, raţiunile simple ale lucrurilor aflătoare în Dumnezeu, scoatem ca dintr-un izvor ţîşnitor al inimii adevărul din toate, împărtăşindu-l în chip felurit şi celorlalţi oameni». Cu alte cuvinte, acest dar ne face parte de contemplarea simplă şi exactă a adevărului din toate lucrurile. «Pornind de aci vom scoate la iveală multele şi variatele raţiuni ale adevărului din contemplarea înţeleaptă a lucrurilor sensibile şi a fiinţelor inteligibile» [293]. În tot ce facem sau înţelegem acum avem o viziune a ansamblului, a legăturii faptei sau a lucrului nostru cu ordinea universală.

La înţelepciune am ajuns după ce am dobîndit toate virtuţile, adică după ce am dobîndit starea de nepătimire. Ea este ţîşnirea descoperită a luminii solare, după ce a fost anticipată prin raze tot mai intense. Cu această ţîşnire începe iluminarea porpriu-zisă. În toate virtuţile parţiale care au precedat starea de nepătimire s-a arătat o rază a înţelepciunii,

293. Sf. Maxim Mărt., *Ibid.*: «Urcînd aşadar prin aceşti ochi ai credinţei (care sînt virtuţile), sau prin aceste iluminări, ne adunăm în unitatea dumnezeiască a înţelepciunii, concentrînd darurile care s-au împărţit pentru noi, prin înălţările noastre treptate pe scara virtuţilor». (*Quaest. ad Thalas.* q. 54; P.G. 90, 524 C).

în fiecare arătîndu-ni-se o parte a ei [294]. Fiecare a fost un dar, din darurile iluminătoare ale Duhului Sfînt. Acum înțelepciunea apare întreagă, în același timp concentrată și simplă [295]. Ea este unită totdeauna cu plenitudinea darurilor iluminătoare ale Duhului. Înțeleptul vede dintr-o dată, într-un mod larg cuprinzător adevărul din toate, adică le vede pe toate într-o interdependență, avîndu-și fiecare rostul său, și, în același timp, în funcție de cauza lor ultimă, de Dumnezeu.

Înțelepciunea e darul de a vedea pe Dumnezeu simultan cu toate sau prin toate, ca Făcătorul, Susținătorul și Cîrmuitorul efectiv al tuturor. Ea ne ajută să înțelegem dintr-o ochire viața noastră trecută, rostul ei, linia pe care trebuie să mergem, înțelesul solidar al tuturor faptelor și evenimentelor din viața omenească, al lucrurilor din natură, pentru că pe toate le explică Puterea și Cauza cea unică ce stă la baza tuturor și-Și arată lucrarea deodată în toate.

În baza acestei priviri și înțelegeri simultane, putem apoi desprinde înțelesul fiecărui lucru și norma fiecărei fapte ce trebuie săvîrșită. Dacă la început ne-am ridicat treptat de la parțialul cunoscut, la universalul necunoscut, acum, de pe piscul vederii de ansamblu ne coborîm privirea cînd la un amănunt cînd la altul din peisajul total, constatînd îndată locul, înțelegînd îndată rostul și stabilind îndată norma lui în acest peisagiu.

În altă parte, sfîntul Maxim Mărturisitorul deosebește între discernămînt și cunoștință (διάκρισις, γνῶσις). Cea dintîi e născută de activitatea virtuoasă, cea de a doua, din credință; cea dintîi e de ordin practic, cea de a doua, de ordin contemplativ. Prin cea dintîi deosebim binele de rău, prin cea de a doua cunoaștem rațiunile realităților văzute și nevăzute [296], avîndu-și fundamentul în Dumnezeu. Am putea să identificăm pe cea dintîi cu darurile sfatului, științei, cunoștinței și înțelegerii, iar pe cea din urmă, cu darul înțelepciunii, întrucît în alte părți sfîntul Maxim nu consideră credința dezvoltîndu-se în cunoștință pe o linie

294. «Sau poate Scriptura înțelege prin cele patru miriade cele patru înaintări în împlinirea poruncilor dumnezeiești, cărora le corespunde un spor pe linia contemplației și cunoașterii». *(Quaest. ad Thalas.* q. 55; P.G. 90, 541 D). Dar aceste iluminări se datoresc lucrărilor sau darurilor Duhului Sfînt, sau aceste daruri se manifestă în strădanie după virtuți, care sînt medii de revelare a luminii Lui. «Iluminările Duhului ni se împărtășesc prin mijlocirea virtuților». (*Quaest. ad Thalas.* q. 54).

295. Scolia 271 la *Quaest. ad Thalas.* q. 54: «Unitatea înțelepciunii, existînd nedivizat în virtuțile variate ce izvorăsc din ea și pe măsură ce sporim în lucrările tuturor virtuților, o concentrăm tot mai mult, încît la sfîrșit se descoperă iarăși ca o unitate simplă prin reîntoarcerea la ea a tuturor virtuților pornite din ea. Aceasta se întîmplă cînd noi, pentru care se lansează din sine prin nașterea fiecărei virtuți, ne strîngem iarăși în ea, urcînd prin fiecare virtute». (P.G. 90, 533). E vădită aci o oarecare identificare a înțelepciunii cu Dumnezeu-Cuvîntul, Care e în același timp întreaga înțelepciune și totalitatea virtuților purtate ipostatic.

296. *Cap. de char.* II, 25—26, P.G. 90, 992.

deosebită de cea a virtuţilor. Dar am putea socoti că discernămîntul practic şi cunoştinţa contemplativă sau înţelepciunea sînt două culmi convergente, care, întîlnindu-se în iubire, nasc pe o treaptă superioară cunoaşterea tainică a lui Dumnezeu, deosebită de înţelepciune, sau de cunoaşterea Lui din lucrurile lumii [297].

Darurile Duhului Sfînt ne călăuzesc şi susţin în cunoaşterea mijlocită a lui Dumnezeu. Deosebită de ea este cunoaşterea directă a lui Dumnezeu, care va constitui faza a treia a urcuşului duhovnicesc, sau faza unirii sufletului cu Dumnezeu, sau a vederii luminii dumnezeieşti. In faza aceasta a doua, sau a iluminării, ne vom ocupa cu cunoaşterea Lui prin mijlocirea naturii şi a faptelor omeneşti, individuale şi colective. Ea este o cunoaştere ce urmează imediat după treapta nepătimirii, care este o curăţire de patimi, dar încă nu şi de chipurile simple ale lucrurilor. Abia după ce mintea se va curăţi nu numai de patimi, ci şi de imaginile şi reprezentările simple ale lucrurilor, se va produce cunoaşterea directă a lui Dumnezeu, cunoaşterea teologică, din faza a treia [298].

Dar întrucît şi cunoaşterea mijlocită a lui Dumnezeu este o cunoaştere prin Duhul Sfînt, adică prin darurile Lui, încă din faza aceasta a doua cunoaştere a omului a devenit o «cunoaştere în Duh». Dar e cunoaştere prin Duhul Sfînt, adică prin darurile Lui, încă din faza aceasta a tru că are loc după ce omul prin virtuţile sale şi prin darurile Duhului Sfînt a descuiat sau a actualizat duhul din sine, ca locul central şi intim al minţii, a deschis acest ochi destinat vederii lui Dumnezeu. Darurile iluminătoare ale Duhului se fac vădite omului de-abia prin deschiderea acestui ochi al său, a acestei cămări menite să se umple de lumină dumnezeiască. Duhul Sfînt ni Se face cunoscut numai activînd duhul nostru [299]

---

297. «Mintea, progresînd în activitatea practică, ajunge la chibzuinţă; iar în cea contemplativă, la cunoştinţă. Cea dintîi duce pe cel ce se nevoieşte la puterea de a discerne între virtute şi viciu, cea de a doua îl duce pe cel părtaş de ea la raţiunile celor trupeşti şi netrupeşti. Iar de harul teologiei se împărtăşeşte atunci cînd zburînd prin aripile iubirii peste toate cele spuse înainte şi ajungînd în Dumnezeu priveşte prin duh raţiunea privitoare la El, atîta cît este cu putinţă minţii omeneşti». (*Cap. de char.* II, 27; P.G. 90, 992).

298. Sf. Maxim Mărt. descrie treptele acestui urcuş astfel: «Cel ce se adună din împărţirea de pe urma căderii în păcat se desparte mai întîi de patimi; apoi, de gîndurile pătimaşe; pe urmă, de fire şi de raţiunile firii; după aceea, de raţiunile celor inteligibile şi de cunoştinţa lor. În sfîrşit străbătînd dincolo de raţiunile Providenţei, pătrunde în chip neştiut la însăşi raţiunea Monadei. Atunci mintea, contemplîndu-şi neschimbabilitatea sa, se bucură cu o bucurie negrăită ca una ce a primit pacea lui Dumnezeu, care depăşeşte orice minte şi păzeşte pururea necăzut pe cel ce s-a învrednicit de ea». (*Cap. theol.* I, 8; P.G. 90, 1128).

299. Sf. Maxim Mărturisitorul vorbeşte în multe locuri de un πνεῦμα al omului şi de un ψυχὴ καὶ σῶμα. (*Quaest. et Dubia*, P.G. 90, 881 D).

De aceea cunoaşterea prin Duhul Sfînt este o cunoaştere a minţii reîntoarse în duhul său, din împrăştierea la suprafaţă. Cunoaşterea «în duh» este o cunoaştere din interiorul acesta intim al omului, din mijlocul luminii dumnezeieşti care umple acest duh. Prin lumina aceasta toate lucrurile devin transparente în faţa celui ce cunoaşte «în duh», încît pentru vederea lui, suprafaţa lucrurilor şi a faptelor omeneşti nu mai este un zid opac, ci un transparent prin care se străvăd înţelesurile şi legăturile lor cu Dumnezeu [300]. El nu se mai opreşte, prin patimi, la această suprafaţă: a străbătut dincolo de suprafaţa sa şi de suprafaţa îngroşată a lucrurilor.

E o mare taină vederea aceasta în adîncimile lucrurilor şi ale destinelor omeneşti. Aceste adîncimi nu pot fi deschise exclusiv prin sesizarea senzorială a lucrurilor, pentru că atunci oricine ar putea să le sesizeze, aşa cum sesizează structura lor sensibilă, prin raţiunea generalizatoare, sau fascicolele de însuşiri comune ale exemplarelor din aceeaşi specie, prin aşa numitele «noţiuni» sau «esenţe» imanente ale lucrurilor. Dar dacă adîncimile se fac străvezii numai celui ce s-a ridicat la cunoaşterea «în duh», celui ce s-a ridicat din coaja lui îngroşată în «duhul lui», înseamnă că acest duh este o putere care pătrunde în adîncimile lucrurilor, fie că lumina din duh pătrunde dincolo de stratul opac al lucrurilor, fie că face lumina ascunsă în ele să devină transparentă. Numai în măsura în care şi-a devenit cineva transparent lui însuşi, i se fac transparente şi lucrurile. Căci aceeaşi putere care lucrează în el se întinde apoi în afară. Sfinţii părinţi folosesc această asemănare: aşa cum, pentru ca ochii noştri să vadă lumina fizică şi lucrurile din ea, trebuie să se fi umplut în prealabil ei înşişi de lumina aceasta, tot aşa, pentru ca ochii sufletului nostru să vadă lumina realităţilor inteligibile şi divine, adică adîncimile lucrurilor, trebuie să se fi umplut în prealabil de lumina care iradiază din ele. În cel ce vede trebuie să se afle ceva din ceea ce vede. De aceea sfîntul Maxim numeşte adîncimea Scripturii «duhul ei», aşa cum adîncimea din om o numeşte «duhul» omului. Duhul Scripturii îl sesizează cel ce priveşte în ea din duhul său. În alţi termeni, adîncimile din om şi adîncimile lucrurilor sînt luminate de o lumină comună, sau iradiază din ele o lumină comună. O lumină comună uneşte subiectul cu lucrurile sau cu semenii. Cine a primit această lumină în sine a pătruns în zona adîncimilor deosebite de sine. Sinea sa şi acele adîncimi formează

---

300. J. Loosen, *op. cit.*, p. 89—90, interpretînd acest loc, zice: «Trihotomie nu este (vezi *Quaest. ad Thalas.* q. 43; P.G. 90, 412 C), dar nici Duhul (Pnevma) necreat nu poate fi înţeles în aceste locuri. E vorba de părţi ale naturii umane, care sînt înşirate în ordine coborîtoare... Poate, în acest loc este o parte mai înaltă a sufletului. E posibil ca aici să cuprindă deja supranaturalul».

prin acea lumină o unitate duală aşa cum într-o măsură mai redusă formează o astfel de unitate şi zona vizibilă a lumii prin lumina fizică ce o învăluie, sau o străbate, cu puterea văzătoare a simţurilor trupeşti.

Un gînditor creştin spune că această cunoaştere tainică în duh a depăşit «ruptura gnoseologică dintre subiect şi obiect, ca şi absorbirea realităţii în lumea subiectului sau a obiectului. Experienţa duhovnicească ... e în afară de opoziţia dintre subiect şi obiect, în afară de ipostazierea lor. Viaţa duhovnicească e tot aşa de puţin subiectivă, pe cît e de puţin obiectivă. Ea este obiectivă, dar nu în sensul raţionalist al cuvîntului. Ea prinde subiectul şi obiectul la o adîncime incomparabil mai mare. Realităţile aşa numite obiective sînt realităţi de al doilea rang, nu de primul; sînt realităţi simbolice, nu realităţi în sine. Dar nici realităţile subiective, realităţile trăirii psihice, realităţile subiectului şi ale lumii sale subiective, nu sînt primare; ci sînt tot secundare, tot simbolice» [301].

Separaţia între subiect şi obiect e depăşită pe acest plan, fără ca acestea două să se confunde. Subiectul şi obiectul sînt deosebite, dar nu despărţite. E depăşită separaţia subiectului de obiect şi totuşi se salvează acestea amîndouă, pentru că subiectul experiază în adîncurile sale un «obiect» deosebit de sine. Dar «obiectul experiat în lăuntru, fiind o realitate spirituală sau legat interior cu subiectul, e într-o continuitate sau intercomunicare cu subiectul cunoscător şi, amîndouă, cu Subiectul suprem de la baza tuturor lucrurilor. Desigur acea realitate spirituală nu e uniformă, ci variată, e o lume plină de raţiuni, din care se încorporează structura proprie a fiecărui lucru în înfăţişarea văzută a lui, structura proprie a unei persoane, a unei acţiuni deosebite. Dar nu e mai puţin adevărat că ele sînt împletite într-un ansamblu, sau sînt scăldate în aceeaşi lumină înţeleasă şi înţelegătoare. Şi cînd lumina aceea ne-a umplut lăuntrul nostru, nu ne apare limitată de marginile fiinţei noastre, ci extinsă peste toate cele cu care ne unim prin curăţie şi dragoste.

Am spus că prin această lumină lucrurile singulare şi firea în totalitatea ei devin un transparent prin care se străvăd raţiunile lor mai înalte şi legăturile lor cu Dumnezeu. Prin lucruri se vede în oarecare fel Dumnezeu însuşi.

Despre această cunoaştere de Dumnezeu din creaţiune vom purcede să tratăm acum, căci ea constituie, după Evagrie şi după sfîntul Maxim Mărturisitorul, esenţa fazei a doua din urcuşul omului credincios spre îndumnezeire, a fazei iluminării.

301. N. B., *Die Philosophie des freien Geistes*, Tübingen, Siebeck, 1930, p. 74—75.

2. CONTEMPLAREA LUI DUMNEZEU ÎN CREAȚIE

«Contemplarea lui Dumnezeu în natură este, pentru sfîntul Maxim ca și pentru Evagrie, treapta premergătoare a contemplării Lui nemijlocite. Pentru amîndoi, dar mai ales pentru Maxim, această treaptă este neapărat necesară, așa de necesară ca și legea pozitivă decretată de Dumnezeu» [302]. Precum legea este pedagog spre Hristos, așa omul, cît e copil cu înțelegerea, e îndrumat de oglinzile și ghiciturile lumii create, spre cunoașterea lui Dumnezeu [303]. Rațiunile din ea țin loc de vederi care fac posibilă o înțelegere parțială (μερικὴν κτανόησιν) a înțelepciunii lui Dumnezeu [304].

Dar oricît accentuează uneori sfîntul Maxim că creațiunea are numai o importanță trecătoare pentru cunoașterea lui Dumnezeu, îi acordă alteori o valoare netrecătoare, rațiunile ei persistînd și după apariția descoperită a lui Dumnezeu în viața viitoare.

Hans Urs von Balthasar, de la care am luat citatul de mai sus, continuă : «Nu trebuie uitat nici aceea că, deodată cu apariția arhetipului dumnezeiesc, va apărea și creația în forma ei desăvîrșită, înveșnicită». Ca exemplificare, trimite la cap. XV din a doua *Centurie gnostică* a sfîntului Maxim (P.G. 90, 1132), unde se spune că atunci cînd va veni Fiul lui Dumnezeu întru slava Tatălui, cu sfinții Săi îngeri, vor apărea și Moise și Ilie, adică «rațiunile mai duhovnicești» ale legii și ale proorocilor, cum le explică Maxim, sau «rațiunile spirituale ale creației», cum lărgește înțelesul lor Hans Urs von Balthasar [305].

În această privință, sfîntul Maxim corectează pe Origen, după care Moise și Ilie sînt absorbiți pe Tabor de Domnul (*Levit. hom.* VI, 2 ; *Mt.* 12, 43). «Maxim, dimpotrivă, accentuează aci și în alte părți, că tocmai apariția slavei lui Dumnezeu dă putință lumii să strălucească în originalitatea ei distinctă» [306].

Am putea compara lumea cu o cameră plină de tot felul de lucruri, iar slava dumnezeiască, cu lumina soarelui. Cu cît e mai întunecată camera, cu atît se văd mai puțin lucrurile din ea. Și cu cît năpădește pe geamuri mai multă lumină, cu atît lucrurile din ea se văd mai clare și mai frumoase.

302. Hans Urs von Balthasar, *Die gnostischen centurien des Maximus Confessor*, p. 117, unde consemnează cap. I, 70 ; P.G. 90, 1109.

303. *Cap. gnost.* I, 70 ; P.G. 90, 1109 : «Cînd, la apariția desăvîrșitului, ceea ce-i la mijloc încetează, toate oglinzile și ghiciturile trec, căci cînd cel ce se mîntuiește se va desăvîrși după Dumnezeu, va veni adevărul față către față, iar acesta va fi peste toate lumile, veacurile și locurile de care era povățuit mai înainte ca un prunc».

304. *Ibid.*

305. *Op. cit.*, p. 45.

306. H. U. von Balthasar, *op. cit.*, p. c.

Rațiunile lucrurilor din lume, departe de a deveni de prisos după vederea descoperită a lui Dumnezeu, ne vor ajuta să înțelegem fecunditatea Rațiunii divine, vor fi chiar o exemplificare a ei, așa cum razele soarelui sînt o exemplificare și o manifestare a luminii Lui. Desigur atunci vom privi direct la Soarele dreptății, sau la lumina Lui și numai indirect la rațiunile lucrurilor, pe cînd acum nu vedem țîșnirea directă a luminii din soare, ci numai iradierea ei estompată din lucruri. Cu alte cuvinte, cînd vom contempla pe Dumnezeu direct, vom contempla rațiunile lucrurilor în El însuși, nu în lucruri, ca acum, deci cu mult mai iluminate, mai adînci, mai explicate [307].

În viața de acum, «din cele ce sînt cunoaștem pe Făcătorul lor, ca fiind propriu-zis rațiunile celor ce s-au făcut» [308]. Căci «mintea care cultivă în duh contemplația naturală ... primește arătarea Rațiunii creatoare a tuturor din ordinea frumoasă a celor văzute» [309]. În acest sens tîlcuiește sfîntul Maxim pînzătura acoperită cu dobitoace, care s-a arătat într-o viziune apostolului Petru, coborîndu-se din cer : «Prin pînzătură și prin dobitoacele de pe ea Dumnezeu i-a descoperit lui Petru drept mîncare spirituală lumea văzută, înțeleasă prin cea nevăzută, pe temeiul rațiunilor ei, sau pe cea nevăzută arătată prin chipurile lucrurilor sensibile». Privită astfel, lumea nu mai cuprinde nimic necurat în ea. «Cel ce s-a ridicat de la părerea mincinoasă despre lucruri a jertfit formele cele văzute, asemenea lui Petru, și, mîncînd rațiunile nevăzute, a dobîndit contemplația naturală, cea în duh» [310]. Acela «privește numai spre vederile inteligibile ale celor ce sînt, depărtînd cu mintea formele văzute ale lucrurilor. Ca urmare el primește în modul cel mai clar cu putință arătările lucrurilor dumnezeiești care îi dau o formă mai dumnezeiască minții sale» [311]. «Cel ce nu limitează firea celor văzute numai la orizontul simțurilor, ci cercetează cu mintea în chip înțelept rațiunea din fiecare făptură, descoperă pe Dumnezeu, aflînd din măreția văzută a lucrurilor însăși cauza lor» [312]. Altădată, sfîntul Maxim

307. Cei ce «pentru multa curăție a minții au primit de la Dumnezeu tot harul pe care-l pot primi oamenii, pătrunzînd cu ajutorul acestui har în noianul vederilor tainice, văd numai rațiunile celor scrise, dezbrăcate de vestmîntul figurilor». (*Quaest. ad Thalas.* q. 55 ; Filoc. rom. III, p. 256).

308. Comentînd venirea lui Iisus cu ucenicii Săi la stăpînul casei din Ierusalim cu ocazia serbării Paștilor, sfîntul Maxim spune : «Stăpînul casei este mintea lărgită de strălucirea deprinderii în virtute, de înălțimea, de frumusețea și de mărimea cunoștinței. La această minte venind Cuvîntul și ucenicii Săi, adică cu primele rațiuni duhovnicești ale firii și trupului, se împărtășește pe Sine». (*Quaest. ad Thalas.* q. 3 ; Filoc. rom. III, p. 27).

309. *Op. cit.*, q. 25 ; Filoc. III, p. 82.

310. *Op. cit.*, q. 27 ; Filoc. rom. III, p. 102.

311. *Ibid.*

312. *Quaest. ad Thalas*, q. 32 ; Filoc. rom. III, p. 116.

consideră rațiunile lucrurilor văzute ca fiind «trupul» Domnului, pe care-l dă spre mîncare celor vrednici de El, sîngele fiind «rațiunile» realităților inteligibile [313].

Deci este o idee principală a sfîntului Maxim că lucrurile ascund în ele rațiunile divine, ca tot atîtea raze ale Logosului sau ale Rațiunii supreme. Cel ce le descoperă din lucruri suie pe firul lor la cunoașterea lui Dumnezeu și această cunoaștere trebuie să anticipeze cunoașterea Lui directă.

Învățătura aceasta atribuie creațiunii și cugetării referitoare la ea un rol necesar în urcușul omului spre Dumnezeu. Sfîntul Maxim este străin de teoria unei vederi la care am ajunge prin ocolirea formelor și legilor cosmosului. Pe drumul apropierii noastre de Dumnezeu stă lumea, prin înțelegerea căreia trebuie să trecem. Fiecare om are o misiune în legătură cu lumea. Fiecare trebuie să o cunoască după puterea ce i s-a dat și, întrucît cunoașterea nu poate veni decît după dobîndirea virtuților, fiecare trebuie să dezvolte în prealabil o activitate morală în legătură cu lumea. O atitudine principial negativă față de lume ne zădărnicește însăși mîntuirea. Lumea este impusă fiecăruia ca o piatră pe care are să-și ascută facultățile sale spirituale.

Prin lume crește omul la înălțimea cunoașterii de Dumnezeu și a capacității de partener al Lui. Lumea este pedagog spre Hristos. Desigur ea poate fi și cale spre iad. Ea e pomul cunoștinței binelui și răului, pomul de încercare. Dacă îi contemplăm frumusețea pentru a lăuda pe Făcătorul lui, ne mîntuim, dacă socotim că rodul lui e pur și simplu lucru de mîncare, ne pierdem. Mîntuirea nu se obține în izolare, ci în cadrul cosmic. Valoarea aceasta a lumii ca drum spre Dumnezeu se explică nu numai din faptul că omul trebuie să aibă un obiect de amploare uriașă, cu ajutorul căruia să-și întărească forțele spirituale, ci și din structura intrinsecă a lumii, ca simbol al realității transcendente divine. Simbolul (de la grecescul συμβάλλειν: a pune la un loc, a uni două lucruri, fără a le confunda) este o realitate văzută care nu numai reprezintă, ci și face să se vadă cumva prin ea o realitate nevăzută. Simbolul presupune și arată oarecum în mod simultan două lucruri. El este «puntea între două lumi» a zis cineva. Cuvîntul, de pildă, e simbolul spiritului, unind fără să confunde și înfățișînd simultan materialitatea sunetului cu înțelesurile unei cugetări; fața omenească la fel, făcînd transparent spiritul din om prin materialitatea ei și, în cazul că acela trăiește în Dumnezeu, pe Dumnezeu însuși [314].

313. *Quaest. ad Thalas.* q. 35; Filoc. rom. III, p. 122.
314. Olivier Clément, *Le Visage Intérieur*, Paris, Stock, 1978.

Conştiinţa simbolică a lumii «vede în lume peste tot numai semne şi simboluri ale celeilalte lumi ; ea simte divinul înaintea tuturor lucrurilor, ca mister şi infinitate ce stă înapoia a tot ce e finit»[315]. «Întregul corp al lumii este un simbol al spiritului, o oglindire şi o reprezentare, un semn al unei alte realităţi, a ceva ce zace cu mult mai departe sau mai adînc»[316]. «Legătura a două lumi, posibilitatea întrepătrunderii lor reciproce, revărsarea de energie dintr-o lume într-alta, e arătată în sensul pe care îl are lumea văzută. Simbolul dezvăluie viaţa divină, dă semnul pentru trecerea energiei divine în viaţa acestei lumi naturale, dar în acelaşi timp acoperă infinitul tainic al vieţii divine, afirmă incomparabilitatea lumii cu viaţa spirituală. Simbolismul nu admite acea osificare şi închidere definitivă a lumii naturale şi a trupului natural, în urma căreia lumea aceasta şi trupul acesta devin o realitate în sine, pe care n-o pătrunde infinitatea divină, infinitatea spiritului»[317]. «Eu trec prin viaţa acestei lumi cu privirea îndreptată spre adîncurile ei negrăite ; pretutindeni mă lovesc de mister şi văd numai oglindirea altor lumi. Nimic nu este închis în sine, nimic terminat, nimic definitiv fixat în această lume. Lumea este străvezie, graniţele ei se deplasează mereu, ea pătrunde în alte lumi şi alte lumi pătrund în ea. Nu există în lume o opacitate impenetrabilă»[318].

Aceste observări luminează şi lărgesc înţelesul concepţiei sfinţilor părinţi despre creaţie, ca simbol din care se desprind raţiunile divine, care îşi au originea în Raţiunea supremă.

Dar se ridică întrebarea : desprinderea acestor raţiuni din natură şi legătura lor cu Raţiunea divină se realizează ea pe calea discursivă a formării de noţiuni şi de deducţii de la cele ce se văd, la cauza lor ultimă, sau se realizează printr-o intuiţie mai rapidă ? Scolastica tomistă nu admite o altă cale de cunoaştere a raţiunilor din lucruri şi a lui Dumnezeu din lume, decît cea discursiv-deductivă, care după ea este singura cale de cunoaştere.

Sfinţii părinţi şi teologii ortodocşi mai noi susţin că pătrunderea în adîncimile spirituale de dincolo de lumea naturală nu se poate face pe cale raţională. Structurii de simbol a lumii îi corespunde o cunoaştere simbolică, deosebită de cea raţională. Categoriile raţiunii definesc, adică pun margini, deosebesc de altceva. De aceea ele sînt aplicabile numai realităţilor mărginite care se disting între ele. Dumnezeirea fiind

315. N. B., *op. cit.*, p. 77.
316. *Op. cit.*, p. 79.
317. *Op. cit.*, p. 80.
318. *Op. cit.*, p. 102.

infinită, inepuizabilă, nu poate fi obiect al determinărilor raționale. Rațiunea se potrivește numai lumii naturale, nu și celei spirituale. «Cunoașterea de Dumnezeu, zice gînditorul ortodox amintit, este un proces infinit al spiritului. Totuși misterul persistă mereu, niciodată dumnezeirea nu poate fi epuizată pînă la capăt» [319]. Sau: «După natura sa, simbolul nu întemnițează infinitul în finit, ci face tot finitul străveziu. Prin finit lucește infinitul. În lumea finită nu există o închidere a orizontului» [320].

Dar licărirea aceasta nu e un dat obiectiv pentru oricine, ci ea se descoperă numai într-o trăire spirituală, numai unei priviri «în duh», cum ar spune sfîntul Maxim Mărturisitorul. Dar pentru această privire «în duh» a rațiunilor lumii, deosebită de cunoașterea lor deductivă, rațională, e necesară o purificare prealabilă a ființei noastre, prin îndelungate nevoințe.

Dar se cade să expunem mai pe larg această privire «în duh» a rațiunilor lumii, de către mintea celui purificat de patimi. Sfîntul Maxim Mărturisitorul nu ne dă nicăieri analiza însăși a actului de sesizare a rațiunilor din lucruri, pe care el îl numește «contemplație naturală». Termenul «contemplație», pe care îl folosește pentru cunoașterea acestor «rațiuni» din natură, ar fi un indiciu că e vorba de o intuiție, dacă de fapt contemplația e pe toate treptele acel act în care, cum spune Blondel, «puterile discursive nu-și mai deplasează căutările lor, ci și-au găsit odihna» [321]. Aceeași concluzie ne-ar îndemna să o tragem și faptul că sfîntul Maxim socotește că această contemplație e o cunoaștere «în duh», deci sub înrîurirea harului Duhului Sfînt, fiind necesară o curățire prealabilă a omului de patimi.

Pe de altă parte, sfîntul Maxim susține că din rațiunile lucrurilor «cunoaștem că este Făcătorul celor văzute, dar cum este El nu putem înțelege» [322]. Din aceasta, precum și din rolul pe care sfîntul îl atribuie «rațiunii» în cunoașterea acestor aspecte ale lucrurilor, pe care de asemenea le numește persistent «rațiuni», ar urma că această contemplare are un caracter rațional. Necontenit apoi sfîntul Maxim pretinde omului care se străduiește după desăvîrșire să-și purifice și restabilească toate facultățile sufletești, inclusiv rațiunea. De aceea am spus că apropierea de Dumnezeu a sufletului nu se realizează printr-un salt în afara rațiunii, ci după un îndelungat exercițiu al rațiunii în cunoașterea sensurilor lucrurilor. De aceea ni s-a rînduit lumea ca drum spre Dumnezeu.

319. *Op. cit.*, p. 84.
320. *Op. cit.*, p. 78.
321. *Op. cit.*, vol. I, p. 91—92.
322. *Quaest. ad Thalas.* q. 51, sc. 5; P.G. 90, 488.

Existenţa lumii se vădeşte ca avînd, pe lîngă alte rosturi, şi pe acela de a ne exercita toate puterile sufletului în urcuşul spre Dumnezeu. Dacă Dumnezeu ar fi voit să Se facă cunoscut dintr-o dată direct, lumea lucrurilor ar fi lipsită de unul din rosturile ei. Existenţa lumii însăşi ca drum spre Dumnezeu e o dovadă că suprema cunoaştere de Dumnezeu nu e un act iraţional, ci supraraţional, adică nu se realizează prin renunţarea prematură la raţiune, printr-un salt direct în afara raţiunii, ci prin depăşirea raţiunii, la un nivel care nu o desfiinţează, ci o implică, după activarea şi folosirea tuturor resurselor ei, după exercitarea cea mai deplină a puterilor ei [323]. Noi ne ridicăm la o cunoaştere supraraţională de Dumnezeu, dar nu antiraţională, după ce prin însăşi raţiunea noastră exercitată la maximum înţelegem că domeniul în care am pătruns depăşeşte puterile limitat raţionale ale noastre, printr-un plus de lumină, nu printr-un minus. Pe culmile cunoaşterii de Dumnezeu cunoaştem prea mult, sesizăm prea multe sensuri şi într-o formă prea luminoasă, iar nu prea puţin pentru pretenţiile raţiunii. Acesta e faptul care ne opreşte să pretindem că această abundenţă îşi are izvorul numai în raţiunea noastră. Ea îşi are izvorul şi într-o supra-raţiune care înalţă raţiunea noastră mai presus de puterile ei, fără să o anuleze. Dar, pentru a ajunge la această prea multă inteligibilitate, trebuie să fi ajuns a ne cunoaşte limitele de sus ale puterii noastre de înţelegere.

Dar iarăşi faptul că, după sfinţii părinţi, pentru descoperirea raţiunilor din lucruri se cere o îndelungată purificare de patimi şi un îndelungat exerciţiu, ne arată că nici raţiunea, în înţelesul ei comun, nu este aceea care sesizează «raţiunile» lucrurilor şi, prin ele, pe Dumnezeu, ci e vorba de o raţiune care se exercită şi prin alegerea faptelor raţionale cerute de poruncile dumnezeieşti şi prin «raţionalizarea» treptată a omului, dobîndită prin virtuţi. Dar această exercitare treptată a raţiunii prin cunoaştere şi făptuire are la bază actul cunoaşterii intuitive, în care e implicată raţiunea îndelung exercitată.

323. Din acest punct de vedere sînt cît se poate de nimerite observaţiile lui Blondel: «Tocmai pentru că această existenţă contingentă, cu toate aspiraţiunile ei indefinite, se izbeşte din toate părţile şi nu cunoaşte la început nimic decît sub formele restrictive, *sub specie finiti*, este inevitabil şi salutar ca adevărurile transcendente, Binele absolut să nu apară la început decît în promiscuitatea darurilor imanente, sub trăsăturile relativului şi particularului. Dacă idealismul ar fi fondat şi ar realiza ceea ce pretinde, noi n-am fi decît ca acele musculiţe, atrase invincibil în mijlocul nopţii de lumina în care îşi ard aripile lor fragile. Tot în aceasta stă şi iluzia acelei teozofii, care, dispreţuind cugetarea şi raţiunea discursivă, se precipită, sau mai bine zis, (căci ea exclude orice pronume şi orice verb activ), este absorbită de abisul fără fund şi fără formă al indeterminaţiei pure: eroare şi primejdie extremă, căci asemenea sărmanilor fluturi, spiritele dezabuzate de falsa claritate a misterului riscă, arzîndu-şi aripile destinate zborului lor în penumbră, să cadă vii în aberaţiile de a căror falsă mistică şi imanentism nu s-au putut feri totdeauna». (*Op. cit.*, vol. I, p. 351—352).

Vom căuta în cele ce urmează să lămurim această învățătură a sfinților părinți, care e mai complicată decît soluțiile unilaterale ale simplului raționalism sau ale intuiționismului.

În primul rînd notăm că există un adevăr sau un sens obiectiv cu privire la fiecare lucru. Aceasta vrea să o spună termenul de «rațiune» (λόγος), folosit de sfîntul Maxim și de alți părinți bisericești. Adevărul sau sensul nu e un produs subiectiv, variind în mod real de la subiect la subiect. Fiecare lucru își are în mod obiectiv un sens propriu, ca și un rost, o cauză și o finalitate și o legătură specială cu celelalte lucruri. Judecata noastră asupra acestui adevăr sau sens poate varia după interese, după idei preconcepute, după capacitatea și pregătirea noastră intelectuală. Aceasta nu modifică însă și adevărul sau sensul acelui lucru, care rămîne în sine neatins, așteptînd să fie descoperit. Tot așa, orice faptă trebuie să-și aibă o «rațiune» și numai atunci este obiectiv rațională, cînd se conformează cu ea. Dacă, din diferite interese, nu ne conformăm fapta cu rațiunea căreia e chemată să-i slujească, în zadar căutăm să o înzestrăm cu o altă «rațiune»; ea rămîne irațională.

Tot ce a făcut Dumnezeu și tot ce se întîmplă și se săvîrșește după voia Lui, adică pe linia adevăratei dezvoltări a creațiunii, în totalitate, sau a fiecărei făpturi în parte, e rațional, zice sfîntul Maxim. Numai patima e irațională, deși își dă o justificare rațională. Caracterul rațional al acestui adevăr sau sens stă nu numai în obiectivitatea neschimbată, țesută armonic în toată realitatea, ci și în puterea cu care se impune odată ce am ajuns la purificarea de patimi. Dumnezeu licărește atunci din orice lucru, în pragul oricărei fapte, din primul moment. În acest sens nu mai e necesară o cugetare discursivă pentru a-l desprinde și face să se impună. E într-un fel licărirea lui intuitivă. Dar licărește ca rațiune copleșitoare, ca logos obiectiv înțeles de noi, dar și mai presus de înțelegerea noastră, impunîndu-se prin raționalitatea lui deplin convingătoare și evidentă și, în același timp, prin supraraționalitatea lui ca reflex al unei rînduieli armonioase și imutabile de existență a unui lucru sau fapte în cadrul întregii realități.

Dar faptul că la această stare de contemplare dintr-o dată a anumitor adevăruri obiective, a anumitor «rațiuni» ale lucrurilor, ajungem numai după o lungă pregătire cu pronunțat caracter moral, ne face să cercetăm mai atent pricina pentru care e necesară o astfel de pregătire pentru sesizarea unui adevăr dintr-o dată. De asemenea, să cercetăm care este natura acestei sesizări rapide.

Pricina pentru care este necesară şi o pregătire stă în faptul că raţiunea noastră nu rămîne, în orice condiţii de viaţă a noastră, invariabil la aceeaşi capacitate de sesizare obiectivă a adevărului. După expresia obişnuită a sfinţilor părinţi, ea «slăbeşte», ea nu-şi ţine cu fermitate poziţia ei suverană de judecătoare obiectivă. Ceea ce o trage de pe tronul ei sînt patimile. Acestea o fac să inventeze argumente raţionale pentru orice faptă păcătoasă. Şi cum faptele păcătoase abuzează de lucruri, socotindu-le numai obiecte de satisfacţie materială, raţiunea justificînd ca raţională o comportare iraţională, găseşte şi lucrurilor raţiuni, care nu sînt propriu-zis raţiunile lor, ci raţiuni care le prezintă într-o lumină alterată, nişte false raţiuni.

În faţa unei raţiuni care a căzut la rolul de slujitoare a patimilor, viziunea lumii suferă următoarele modificări :

1) Se acoperă raţiunile mai adînci, mai «spirituale» ale lucrurilor, văzîndu-se numai latura materialistă şi de utilitate trupească a acestora. De pildă, frumuseţea unui măr, dulceaţa unui strugure, nu mai sînt văzute ca avînd rostul de a ne face să cunoaştem că în Dumnezeu sînt energii creatoare de frumuseţe şi de dulceaţă, cunoştinţă cu care ar trebui să rămînem chiar cînd nu vor mai fi mere şi struguri, ci pur şi simplu pentru a trezi şi satisface un apetit trupesc. Despre frumuseţea fetelor tinere se spune că este o formă ispititoare produsă de natură în slujba înmulţirii speciei. Însuşirile materiale ale lucrurilor fac zid care astupă orice vedere dincolo de ele. Lumea devine exclusiv materială şi utilă, sau utilizabilă exclusiv trupeşte. Pomul cunoştinţei binelui şi răului devine pur şi simplu plăcut la «vedere» şi gustos la «mîncare». Aşadar se strîmtează orizontul.

2) Raţiunea pătimaşului sau interesatului se străduieşte să-şi justifice cu argumente de interes obştesc faptele pe care le săvîrşeşte din interese personale. Şi ceea ce e remarcabil pentru caracterul lunecos al raţiunii este că de fapt ajunge să se convingă ea însăşi de această argumentare. Aceasta înseamnează o înlocuire a unor raţiuni obiective cu raţiuni subiective. Desigur aceste «raţiuni» subiective nu sînt propriu-zis raţiuni ; ele sînt «raţiuni» pătimaşe, în vreme ce raţiunile adevărate sînt obiective, şi le descopăr atunci cînd am experienţa că judecăţile mele se supun raţiunilor din lucruri, nu invers. Aceasta e o nouă strîmbare, o nouă cădere din adevăr.

Dar numai raţiunile obiective, pe care le-a înlocuit acest ins (sau poate nu le-a avut nici înainte), sînt acelea care servesc dezvoltarea generală, sînt cele spre care tind lucrurile în dezvoltarea lor sănătoasă. Cel ce le înlocuieşte cu raţiuni subiective pune generalul în slujba par-

ticularului, împiedicînd dezvoltarea normală a întregului. Adevărul obiectiv și general e înlocuit de fiecare cu un adevăr al lui. Astfel ridicînd fiecare un adevăr al lui în locul adevărului obiectiv și general, lumea nu mai apare aceeași pentru toți, ci fiecare o vede altfel, încît nu se mai știe care este cea adevărată. Aceasta naște îndoiala dacă propriu-zis mai există un adevăr și dacă nu totul este iluzie. De fapt toate opiniile date în felul acesta drept adevăr sînt iluzii. Dar adevărul obiectiv totuși există, însă e dincolo de judecata interesată a tuturor.

Teologul german Karl Heim socotește că în mod fatal lumea trebuie să apară fiecăruia și în fiecare clipă altfel și altfel, după centrul perspectivei (perspektivische Mitte) din care o privește. Dar acest centru de perspectivă este de cele mai multe ori un centru al intereselor, un centru al patimilor. E posibil să fie motive nevinovate, care fac posibilă varietatea perspectivelor din care e privită lumea: puțina experiență, concentrarea privirii asupra unui domeniu al lumii, cultura prealabilă. Dar fie că și aceste motive sînt amestecate cu ingrediente individualist-pătimașe (de pildă cultura achiziționată poate fi influențată de un punct de vedere unilateral pătimaș), fie că prin curățirea de patimi, care se dobîndește prin experiență, aceste motive nevinovate sînt depășite și ele, fapt e că la urma urmelor și aceste perspective, în aparență total nevinovate, pot fi depășite măcar în parte. În orice caz, există un adevăr unic care e dincolo de perspectivele și de adevărurile subiective. De el nu ne putem apropia însă decît treptat și poate niciodată nu-l avem întreg în viața aceasta. Dar nici în viața viitoare. Singur Dumnezeu îl cunoaște întreg. Căci El însuși e Adevărul întreg. Și îngerii se purifică fără încetare de neștiință, zice Dionisie Areopagitul, adică progresează la nesfîrșit în cunoașterea Adevărului [323 a]. Iar ideea generală a sfinților părinți este că fiecăruia îi sînt date darurile, deci și darurile cunoașterii (se înțelege al adevărului), după puterile lui. Dar între cei care au dobîndit această cunoaștere parțială a adevărului — adică dintr-o perspectivă particulară, determinată de motive nepătimașe (cunoașterea din parte) — și cei care falsifică voit adevărul, este o mare deosebire. Cei dintîi sînt pe drumul adevărului, pelerini spre cer, cei din urmă sînt întorși cu spatele la adevăr, sînt călători spre iad, spre tatăl minciunii.

Aparența de «adevăr» a opiniilor subiective se explică prin faptul că ele sînt refracțiile adevărului cel unic, în receptacolele strîmbate de patimi, care sînt diferiții indivizi.

---

323 a. *De coel. hierarch.*; P.G. 3, 201.

După părinții răsăriteni, adevărul nu e subiectivitate, cum spunea Sören Kirkegaard, ci cea mai obiectivă realitate. Pentru a-l afla trebuie, dimpotrivă, biruită orice subiectivitate. Desigur adevărul nu se află pe o cale pur teoretică, printr-o rațiune care se detașează de trăirea integrală a insului concret. O asemenea detașare este cu neputință. O rațiune în sine, uniformă la toți oamenii, nu se poate afla de fapt. Patimile au făcut-o lunecoasă. Iar în măsura despătimirii, ea sporește de la om la om în cunoașterea adevărului obiectiv. Din acest punct de vedere, cunoașterea depinde și de o stare «subiectivă» a rațiunii. Dar subiectivitatea cea mai adevărată este cea mai conformă cu «obiectivitatea» adevărului. În omul care nu s-a purificat de patimi rațiunea e totdeauna în slujba patimilor și judecățile ei strîmbă adevărul. Această «subiectivitate» păcătoasă trebuie biruită. Dar ea nu se biruie numai neascultînd de ea în momentele de cugetare. Omul nu poate trăi despicat în două. Chiar dacă pentru moment o parte a lui, și anume afectivitatea și complexul de interese, pare adormită, acestea înrîuresc judecata rațiunii. Omul trebuie unificat. Subiectivitatea aceasta care falsifică adevărul nu poate fi biruită decît printr-o luptă în care se angajează toate puterile omului nu numai rațiunea, pentru biruința deplină asupra subiectivității pătimașe. În locul patimilor trebuie puse virtuțile.

Numai o rațiune care se modelează după o viață virtuoasă, adică după o viață care a sacrificat printr-un îndelungat exercițiu egoismul și orgoliul punctului de vedere propriu, se poate apropia de adevăr. Poate fi numită și aceasta subiectivitate. Dar numai într-un sens precis: ca luptă a întregului om împotriva subiectivității egoiste, ca luptă pentru a ajunge la uitarea de sine și la experiența acestei uitări de sine. Numai subiectivitatea care înseamnă trăirea depășirii propriei subiectivități se poate apropia de adevăr. De aceea, e just ceea ce spune Kirkegaard că adevărul este evidența pentru care ești gata să-ți pui viața; dar această capacitate de sacrificiu înseamnă uitare de sine [323 b].

323 b. Acesta este și înțelesul recomandării străuitoare a sfinților părinți că, înainte de a ajunge și pentru a ajunge la capacitatea de a discerne ce se cade și ce nu se cade să facă, trebuie să-și ia un povățuitor încercat, de care să asculte în mod desăvîrșit. Astfel Ioan Cassian redă următorul dialog între prietenul său, Gherman, și Ava Moise:

Gherman: «Ni s-a arătat îndeajuns, cu pilde noi și prin cuvintele părinților, discernămîntul, sau dreapta socoteală, că este izvorul, rădăcina, capul și legătura tuturor virtuților. Dar dorim să aflăm și în cel fel am putea-o cîștiga?».

A răspuns atunci Ava Moise: «Adevărata dreaptă socoteală nu se dobîndește decît prin adevărata smerenie, care ne face să arătăm părinților nu numai faptele, ci și gîndurile noastre și să nu ne încredem în părerea noastră nicidecum, ci întru toate să urmăm povățuirile bătrînilor și să credem că aceea este bine ce vor socoti ei ca atare. Aceasta nu numai că face pe monah să rămînă neabătut de la calea cea dreaptă prin discernămîntul adevărat, ci îl păzește și nevătămat de toate cursele diavolului. Căci este cu neputință să cadă în înșelăciunea dracilor cel ce își întocmește viața sa

Cine s-a apropiat de adevăr a izbîndit în aceasta, pentru că printr-un lung exercițiu a reușit să se uite pe sine, să iasă din sine, iar odată aflat, îl face să uite și mai mult de sine (ἔκβασις ἑαυτοῦ). Dar această stare este o trăire integrală. Aci nu mai e numai rațiunea care a uitat de latura afectivității, ci omul întreg s-a uitat pe sine. Iar aceasta nu înseamnă numai ceva negativ, ci și ceva pozitiv : omul întreg e îndrăgit de adevăr, e întins spre adevăr, e fericit de a se fi învins pe sine și de a trăi și muri pentru adevăr. În acest sens putem vorbi și noi de o aflare și trăire existențială a adevărului. Dar rațiunea nu e scoasă din funcție, însă nu e o rațiune rece, ci o rațiune asistată de toate puterile sufletului. Dar se simte liberă pentru că are evidența că slujește adevărului, care e conform în mod real cu ea, nu unei aparențe de adevăr, străină de ea, neconformă ei. Adevărul o ține cucerită — ca pe întregul om — iar adevărul a slobozit-o. Ea însăși și omul întreg se află pe o treaptă superioară, identificat cu adevărul, transformat, adică ridicat la o treaptă superioară a ființei sale.

Această ieșire din sine în obiectivitate pentru a regăsi adevărul și a-l trăi ca pe ceva conform cu cea mai proprie subiectivitate, sau mai bine zis această identificare integrală a sinei cu logosul obiectiv, înseamnă în același timp ieșirea din izolare și intrarea în universal, în relația cu Persoana ce cuprinde totul. Pe măsură ce cunoaștem adevărul mai deplin, noi părăsim opiniile noastre particulare, ce se bat cap în cap și cugetăm la fel. Noi ajungem la unirea în cuget, care are ca urmare și unirea în voință și în simțire. Aceasta este refacerea unității firii omenești, sfîșiată prin păcat. Ea se realizează prin adevărul cel unul, care este Persoana supremă, cu care ea este conformă fiind ea însăși una cu adevărul cunoscut după eliberarea de îngustimea și izolarea în patimile care ne dezbină și odată cu dobîndirea iubirii. Ea se realizează adică prin Dumnezeu, căci adevărul e Dumnezeu și noi sîntem făcuți conform cu Dumnezeu. Unde este cunoscut Dumnezeu, Care e totul ca Persoană, acolo se realizează comuniunea, Biserica. Adevărul nu poate fi cunoscut și mărturisit decît «cu o minte și cu o inimă».

După ce am văzut așadar pricinile strîmbării adevărului și acoperirii rațiunilor din lucruri, precum și remediul general prin care se poate reveni pe drumul adevărului, să vedem etapele acestei vindecări, pentru că ea nu se poate realiza deodată. Aceasta ne va lămuri și asupra naturii acelei intuiții fulgerătoare a adevărului în noi înșine și în toate,

---

după judecata și părerea celor înaintați» (*Cuvînt de mult folos despre părinții din pustia schetică și despre darul deosebirii*, Filoc. rom. I, p. 136 ; Filoc. gr. ed. 3, vol. I, p. 89 ; extras din Collationes, P.L. 49, 477—558).

de care vorbeam înainte, şi asupra modului cum putem dobîndi capacitatea pentru ea.

Etapele revenirii la drumul adevărului şi la lumina lui tot mai clară sînt următoarele :

1) O credinţă iniţială, ca voinţă de a explica toate lucrurile prin raţiunile lor, ce au rădăcina în Dumnezeu ca Persoană, sau ca o comuniune iubitoare supremă de Persoane, şi de a împlini în orice împrejurare porunca dată de El, chiar dacă nu avem încă o evidenţă experiată şi satisfăcătoare a legăturii raţiunilor lucrurilor cu Dumnezeu şi a motivelor pentru care trebuie să împlinim poruncile Lui. E o credinţă deocamdată globală despre prezenţa în toate a lui Dumnezeu ca Persoană, Care numai în mod general ne face să ne dăm seama că sîntem în adevăr şi mergem pe drumul spre tot mai clara înţelegere a Lui.

2) O stăruinţă îndelungată în îndrumarea vieţii şi în explicarea lucrurilor din lume în lumina credinţei. Acestea două stau în strînsă legătură. Căci îndrumarea vieţii după poruncile Domnului pe baza credinţei înseamnă purificarea de patimi şi dobîndirea virtuţilor, adică ieşirea din îngustimea noastră şi conformarea fiinţei noastre cu Dumnezeu, prin relaţie cu El. Dar aceasta nu e altceva decît renunţarea la considerarea lucrurilor ca simple obiecte de satisfacţie egoistă şi privirea lor ca raze ale măririi, ale dragostei şi atotputerniciei divine. În tot timpul acesta eu fac pe baza credinţei anumite judecăţi de valoare asupra faptelor ce trebuie să le săvîrşesc şi judecăţi explicative asupra raţiunilor sau rosturilor adevărate ale lucrurilor în legătură cu Dumnezeu. Stăruinţa prin fapte într-un asemenea efort mă obişnuieşte cu aceste judecăţi. De pildă eu mă obişnuiesc ca văzînd un măr frumos să nu-l mai consider ca materie atrăgătoare pentru pofta mea, ci tot mai mult ca semn al bunătăţii şi frumuseţii divine, iar raţiunea oricărei fapte să o găsesc într-o poruncă a lui Dumnezeu, Care vrea să răspund iubirii Lui şi conformării cu El în faptele mele, precum orice faptă care nu se conformează acestei porunci să o găsesc iraţională.

3) Experienţa de viaţă dobîndită prin stăruinţa amintită, îmi confirmă judecăţile de valoare ce m-am obişnuit să le fac asupra faptelor şi explicarea raţiunilor lucrurilor ca avîndu-şi fundamentul în Dumnezeu. Experienţa îmi arată că de fapt frumuseţea şi dulceaţa de *suprafaţă a lucrurilor e trecătoare, că o viaţă îndrumată numai spre satisfacţii trupeşti şi egoiste, căutate în aceste frumuseţi şi dulceţi de suprafaţă ale lucrurilor, pierde prin vestejirea trupului suportul în care şi-a* pus toată nădejdea. Deci ceea ce rămîne de fapt din obiectele frumoase e revelaţia unei frumuseţi independente de încorporările ei materiale,

precum omul după slăbirea trupului rămîne cu o ființă ajunsă la curăție. Astfel, judecățile susținute la început de credință, trecînd prin experiența unei vieți virtuoase, încep să se lumineze de o evidență interioară. Credința pînă nu se prelungește în împlinirea poruncilor «are în sine rațiunea adevărului» [324], dar neluminat, nefăcut evident. Deci ea ne îndrumează bine.

Ca să ajungem însă la evidența adevărului implicat în credință, la evidența judecăților ce le facem pe baza ei, trebuie să ne fi exercitat mult în viața virtuoasă [325]. Această evidență clară e ceea ce se numește discernămînt (διάκρισις). Faptul că discernămîntul stă pe de o parte în strînsă legătură cu înțelegerea rațiunilor din lucruri (γνῶσις), apărînd deodată și dezvoltîndu-se paralel, dar pe altă parte dă naștere acestei cunoașteri a rațiunilor și nu invers, poate îndreptăți pe sfîntul Maxim să așeze discernămîntul, cînd pe o treaptă paralelă, cînd pe o treaptă anterioară cunoașterii rațiunilor din lucruri.

Dar ne dăm seama că discernămîntul se întemeiază pe o evidență mai largă decît cea pe care o putem cuprinde în judecata sau în conceptul nostru. Căci ne dăm seama că însăși rațiunea unei porunci sau rațiunea unui lucru nu poate fi prinsă întreagă și exact într-o judecată a noastră, cu atît mai puțin, rațiunea sau sensul unei persoane. Astfel, tindem mereu spre concepte mai adecvate cu acea evidență, deși îndată ce ajungem la un concept mai cuprinzător, la o judecată mai nuanțată, evidența s-a făcut iarăși mai largă, mai profundă. Încă din faza credinței simple și a judecăților rostite pe baza ei, fără o evidență explicită, a existat cel puțin evidența că în lucruri și în porunci sînt rațiuni și adresări dumnezeiești pe care noi nu le vedem, că deci indicațiile ei sînt juste. Încă de atunci, alături de judecăți era o evidență pe care acelea nu o puteau cuprinde [326]. În această virtualitate infinită se manifestă prezența în lume a energiilor divine intenționate. Rațiunile din lucruri nu sînt decît rațiunile din Dumnezeu, proiectate în oglinda lucrurilor de energiile divine intenționate. De la rațiunile oglindite în mod imperfect în lucruri

---

324. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Quaest. ad Thalas*, q. 54; Filoc. rom. III, p. 243 urm.

325. Scolia 28 la *Quaest. ad Thalas*, q. 54; Filoc. rom. III, p. 246: «Credință oarbă are acela care nu împlinește prin credință poruncile dumnezeiești. Căci dacă poruncile Domnului sînt lumină, e vădit că cel ce nu împlinește poruncile dumnezeiești e lipsit de lumină și poartă un nume gol, dar nu pe cel adevărat, de lumină». *Op. cit.*, q. 54, p. 246: «Să nu neglijăm nimic din cele spuse, ca nu cumva, neglijîndu-le puțin cîte puțin, să ne facem credința noastră oarbă și fără ochi, lipsită de iluminările Duhului, care se împărtășesc prin mijlocirea virtuților».

326. Ch. Journet, *op. cit.*, p. 109: «Car la connaissance obscure — comme celle de la foi — se connaît comme obscure, c'est à dire comme depassée par son objet, et aussi elle le manifeste en quelque manière. Et c'est parce qu'elle se connaît comme obscure, qu'elle peut être la connaissance suffisante à fonder un amour qui va plus loin qu'elle».

se deschid pentru noi perspective de a urca pe firul energiilor divine pînă la rațiunile din Dumnezeu. Dar pe acestea niciodată nu le putem mărgini în concepte. Evidența nu poate fi deci cuprinsă niciodată în marginile conceptelor și ale judecății raționale, pe de o parte, pentru că încă nu e destul de clară, pe de alta pentru că ea virtual e infinită și-i simțim în toată clipa lipsa de hotar.

Discernămîntul, ca sesizare a rațiunilor din porunci și din faptele ce trebuie săvîrșite, devine tot mai clar, iar cunoașterea îndreptată spre lucruri pătrunde spre rațiunile tot mai duhovnicești ale lor. Fapte care sînt în aparență bune, prin discernămînt sau dreapta socoteală, cum îi zic monahii, se descoperă ca lipsite de această calitate. Rațiuni care păreau înainte ultimele trimit, după noi progrese în viața virtuoasă, spre rațiuni și mai adînci. Prin exercițiu se ascute tot mai mult puterea de observație, de sesizare a sensurilor lucrurilor, a intențiilor lui Dumnezeu prin ele, a urmării faptelor noastre pentru noi, pentru semeni.

4) Dar această agerime sporită are ca efect și o accelerare a actului de sesizare a rațiunilor din fapte și din lucruri, în așa măsură, încît, după un îndelungat exercițiu, se descoperă de la prima vedere ce e rău într-o faptă chiar bună în aparență, sau rațiunea mai adîncă a unui lucru. Prin lunga obișnuință de a discerne faptele cu adevărat bune de cele numai aparent bune, îndată ce ni se cere sfatul pentru fapta cutare, sau îndată ce un gînd mă îndeamnă să o săvîrșesc, surprind calitatea ei. Și prin obișnuința îndelungată de a considera că rațiunile lucrurilor nu stau în simpla lor utilitate trupească, ci în revelarea unui sens spiritual, a unei intenții divine, îndată ce văd un lucru nou surprind dincolo de lucru, de suprafața lui utilă trupește, sensul lui spiritual, însușirea divină la care trimite, voia și relația divină care se vrea realizată prin el cu mine, îmbogățirea sau sărăcirea mea duhovnicească prin el.

Aceasta este «intuiția» fulgerătoare a esențelor lucrurilor și a valorilor faptelor. Precum se vede ea nu apare ca ceva din senin și nu e ceva irațional, ci e rezultatul unui exercițiu îndelungat al rațiunii călăuzite de credință și susținute de stăruința în viața virtuoasă. Dacă rezervăm pe seama acestei priviri agere și acestei sesizări rapide numele de contemplație, pe care-l folosește sfîntul Maxim Mărturisitorul, totuși nu trebuie să uităm că ea apare la sfîrșitul efortului îndelungat al purificării de patimi, al dobîndirii virtuților, cînd putem cu adevărat să privim lucrurile în «ideile simple», și în același timp adînci, ale lor, adică în rațiunile duhovnicești neafectate de patima noastră. Pe Dumnezeu îl «vedem» prin aceste rațiuni tot în sensul că obișnuința îndelungată de a aduce orice lucru în legătură cu Dumnezeu ne ajută ca să facem acum această operație în mod fulgerător, văzînd de la prima percepție a unei

calităţi însuşiri divine care au realizat-o, scopul cu care ni s-a dăruit, ca semn al iubirii Lui pentru a provoca iubirea noastră, pentru a se realiza între noi, Dumnezeu şi semeni un dialog al dăruirii reciproce din iubire. Dar precum spuneam înainte, şi în această sesizare rapidă e o evidenţă mai largă decît cea pe care o putem cuprinde în concept. Pe cît de fulgerător aducem frumuseţea unui lucru în legătură cu Dumnezeu pe baza obişnuinţei, tot pe atît de fulgerător ne dăm seama că frumuseţea divină e mai mult decît frumuseţea lucrului. Îndată licăreşte misterul a ceva copleşitor.

Evidenţa aceasta totdeauna mai largă şi mai altfel, totdeauna depăşind marginile conceptului, e ceea ce-i misterios în ceea ce-i văzut, deci nu poate fi exprimat, ceea ce se asociază ca element contemplativ la elementul raţional. Dar elementul acesta propriu contemplaţiei nu apare, nu se dezvoltă decît din prilejul eforturilor raţionale, stimulîndu-le la rîndul lor pe acestea. El totdeauna apare ca un plus peste sensul raţional, nu ca un minus. Acest plus fiind prezent pe toate treptele, am putea spune că în tot timpul raţionamentul este însoţit de contemplaţie. Dar totuşi e bine să fie rezervat numele de contemplaţie acestei trepte de sesizare rapidă a raţiunilor din lucruri şi a plusului corespunzător acestei trepte.

Această sesizare rapidă a sensului spiritual al lucrurilor, şi al plusului de sens, e deosebită de intuiţia fenomenologică (Wesenschau), care nu ştie de o asemenea pregătire. Chiar actul de cunoaştere religioasă a lui Dumnezeu, de care vorbeşte Scheler [327], n-ar fi capabil, socotim, de asemenea intuiţii devenite statornice, fără treptele premergătoare înşirate, adică fără o pregătire morală îndelungată [328]. Ele pot avea loc cel mult în momente rare ; pe cînd contemplarea de care vorbesc părinţii, deşi fulgerătoare, e ca o fulgerare permanentă. Omul crescut duhovniceşte pe toate le raportează îndată şi continuu la Dumnezeu, prin toate contemplă pe Dumnezeu. Desigur, el nu leapădă cugetarea discursivă. Dar această operaţie o face de cele mai multe ori după ce a contemplat într-o clipă în mod simultan lucrul şi relaţia lui cu Dumnezeu, sau deodată cu aceasta. Această desfăşurare în componentele sale şi această demonstraţie raţională a unei viziuni fulgerătoare directe o duce la rîndul ei pe aceasta şi mai departe, aşa cum a pregătit-o şi mai înainte. Raţionamentul discursiv şi contemplaţia fulgerătoare nu se exclud, întrucît ultima a crescut din primul, sau şi din primul, fiind din nou punct de

327. Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, Berlin, 1933.

328. Oare de aceea concepe protestantismul credinţa ca fiind cu totul oarbă, ca simplă afirmare voluntară produsă în noi de Dumnezeu, lipsită de orice iluminare ?

plecare pentru el. Contemplaţia este un raţionament sau o serie de raţionamente plus un element necuprins în ele, dar prilejuit de ele, iar raţionamentele sînt o contemplaţie desfăşurată pînă la un punct în ceea ce are ea ca sensuri posibile de definit.

Scrierile ascetice răsăritene spun despre discernămîntul acesta rapid că e şi un dar primit de sus, şi o capacitate dobîndită cu vremea, fiind propriu celor mai înaintaţi. De aceea, monahul trebuie să ceară în toate sfatul lor. Faptul că e dobîndită treptat şi că nu apare dintr-o dată, din senin, confirmă cele ce le-am spus mai sus despre cîştigarea treptată a capacităţii de a «vedea» dintr-o dată raţiunile lucrurilor şi ale faptelor de săvîrşit. Dar faptul că e şi dar arată pe de o parte că efortul pentru cîştigarea ei treptată e călăuzit şi susţinut de un har al Duhului Sfînt, care ajută la dezvoltarea unei anumite predispoziţii din om; iar pe de alta, că pe lîngă susţinerea acestui efort care dezvoltă puterea de înţelegere a omului, harul deschide un plus de descoperire, de evidenţă, care însă nu exclude o dezvoltare raţională prealabilă. Contemplaţia nu e o fulgerare de evidenţă, venită pe nepregătite. Ci ea, precum spune sfîntul Maxim, vine în urma căutării raţionale îndelungate [329]. Dar atunci nu e numai ceea ce rezultă din această căutare, ci şi dar sau deschidere de Sine a Duhului Sfînt, după ce tot El ne-a îndemnat să căutăm.

5) Dar capacitatea de a discerne în mod rapid şi mai nuanţat raţiunile lucrurilor şi faptelor individuale omeneşti înseamnă totodată capacitatea de a sesiza legăturile raţiunii unui lucru, sau ale unei fapte, cu raţiunile altor lucruri, sau cu raţiunile altor fapte.

Iar prin obişnuinţă, această capacitate cîştigă puterea de a vedea sensul fiecărui lucru în legăturile lui cu ansamblul lumii, cum şi fiecare faptă în legătură cu întreaga viaţă a omului respectiv, sau cu viaţa celorlalţi oameni. El vede acum în mod unitar adevărul sau sensul care însu-

329. Sf. Maxim Mărturisitorul spune: «Puterile de căutare şi de cercetare ale lucrurilor dumnezeieşti sînt sădite în firea oamenilor, fiinţial, de către Făcător, prin însăşi aducerea ei la existenţă. Iar descoperirile lucrurilor dumnezeieşti le împărtăşeşte prin har puterea Duhului Sfînt... Harul Prea Sfîntului Duh a restabilit puterea celor ce n-au stăruit în rătăcire. Căci nu e îngăduit să zicem că numai harul lucrează de sine în sfinţi cunoaşterea tainelor, fără puterile care sînt capabile prin fire de cunoaştere. Căci atunci socotim că sfinţii prooroci nu înţelegeau iluminările date lor de către Făcătorul... Pe de altă parte nu s-au folosit în căutarea şi aflarea adevărului din lucruri nici numai de puterea firii, fără harul Duhului Sfînt» (*Quaest. ad Thalas.* q. 59; Filoc. rom. III, p. 310). «Nici harul dumnezeiesc nu produce iluminările cunoaşterii dacă nu e cineva în stare să primească iluminarea prin facultatea lui naturală, nici capacitatea acestuia nu produce iluminarea cunoştinţei, fără harul care să o dăruiască. Cel ce cere fără patimă primeşte harul de a putea lucra prin fapte virtuţile; cel ce caută în chip nepătimaş află adevărul din lucruri prin contemplarea naturală, iar cel ce bate în chip nepătimaş la uşa cunoştinţei va intra neîmpiedecat la harul ascuns al cunoaşterii tainice a lui Dumnezeu» (*Quaest. ad Thalas.* q. 59, sc. 1—2; Filoc. rom. III, p. 323).

flețește și leagă toate, iradiind din fiecare lucru, din fiecare faptă virtuoasă. Aceasta e înțelepciunea [330]. Ea face cu neputință judecățile unilaterale, trebuința de retractări ulterioare, pentru că de fiecare dată omul înțelept, în baza viziunii integrale a adevărului din toate, dă o judecată cumpănită, adică una care ține cumpăna între toate, neaplecîndu-se într-o parte sau în alta.

De aceea, după ce s-a ridicat cineva prin obișnuința discernămîntului exact, nuanțat și rapid, cu privire la lucrurile și faptele individuale, pînă la înțelepciune, adică la capacitatea de a privi adevărul cel unic din ansamblul lumii, de cîte ori va trebui pe urmă să dea o judecată asupra lucrurilor sau faptelor individuale, va porni de la această privire de ansamblu, ținînd seama de adevărul unitar văzut în toate [331].

Precum la sesizarea rațiunilor particulare a licărit în fața minții un plus de evidență, ce nu intră în concept, cu atît mai mult adevărul sau sensul unitar din toate e o evidență ce depășește cu mult marginile oricărui concept și al oricărui raționament. Pentru că el este chipul Logosului divin oglindit în lume. Din ce ne adîncim în cugetarea acestui chip, progresăm pe firul energiilor divine spre modelul ceresc și ne dăm seama de infinitatea lui. Dar acest progres înseamnă totodată o sporire în înțelegerea prinsă în concepte tot mai nuanțate, tot mai cuprinzătoare.

Logosul divin e pentru noi sînul virtual al tuturor conceptelor și sensurilor. Dar El rămîne mereu mai mult și altfel decît se poate cuprinde în concepte [332]. Faptul că nici un concept nu-L cuprinde adecvat — fapt pentru care sfinții părinți socotesc identificarea lui Dumnezeu, cu conceptul despre El, drept o închinare la idol, întrucît idolul e ridicarea a ceva creat, la rangul absolutului — nu ne poate opri, pînă ce n-avem pretenția de a viza însăși ființa dumnezeiască, de a prinde din nou în concepte, cîte ceva din rațiunile sau din energiile Lui, concepte sau simboluri cu rol de definiții ce avem conștiința că pot fi mereu depășite. Altfel nu s-ar mai spune nimic despre Dumnezeu și viața religioasă a celor mulți nu s-ar putea susține și progresa. Afară de aceea sfinții

330. Sf. Maxim aduce uneori înțelepciunea în legătură cu mintea ca organ general de cunoaștere, iar cunoștința (parțială), în legătură cu rațiunea (*Quaest. ad Thalas.* q. 59, sc. 3; Filoc. rom. III, p. 323).

331. Sf. Maxim spune că după ce ne-am urcat la «contemplarea simplă și exactă a adevărului din toate lucrurile, pornind de la acestea, vom scoate la iveală multele și variatele rațiuni ale adevărului din contemplarea înțeleaptă a lucrurilor sensibile și a ființelor inteligibile» (*Quaest. ad Thalas.* q. 54; Filoc. rom. III, p. 246).

332. Despre acest plus, a cărui perspectivă ne-o deschid conceptele, a se vedea la Ch. Journet, *Connaissance et inconnaissance de Dieu*, Fribourg, 1943, p. 104: «L'intelligence est élevée par un cartaine expérience affective... Parce qu'elle pénètre et connaît qu'il y a plus de caché dans les choses de foi qu'elle-même ne le manifeste; et à cause de ce plus dont l'amour lui fait épreuve qu'il est caché là, l'intelligence juge plus hautement des choses divines en vertu d'un instinct spécial du Saint Esprit».

părinţi afirmă hotărît dezvoltarea credinţei în gnoză, adică într-o anumită înţelegere, prin mijlocirea virtuţilor. Considerînd îndreptăţită teologia apofatică cu referire la fiinţa divină, socotim exagerat ca de aci să se deducă o înlăturare în orice condiţii a conceptelor.

Chiar N. Lossky, care accentuează foarte mult apofatismul, recunoaşte pînă la un grad necesitatea conceptelor. Dăm mai jos [333] un citat al acestuia, care recunoaşte necesitatea conceptelor pe fiecare treaptă de cunoaştere, ca treaptă a unei scări spre Cel de dincolo de orice treaptă şi de dincolo de scară.

Progresul acesta al spiritului, de la credinţă, prin virtute, la raţiunea sănătoasă şi de la aceasta, la contemplare (în sens strîns) şi înţelepciune, coincide în fond cu ordinea darurilor sau iluminărilor Duhului Sfînt, expusă mai înainte. El explică de ce sfinţii părinţi folosesc pentru aceeaşi cunoaştere atît termenul λόγος (raţiune), cît şi θεωρία (contemplaţie), făcînd din raţiunile lucrurilor un obiect al contemplaţiei : la ei, raportul între raţiune şi contemplaţie nu e un raport de alternative ce se exclud, ci ele se întregesc, se condiţionează, se nutresc reciproc. Dumnezeu e dincolo de raţiunea discursivă, dar nu e lipsit de raţiune, ci El este Raţiunea supremă, Raţiunea din care pornesc raţiunile tuturor lucrurilor şi raţiunea din sufletul nostru, deşi e mai mult decît acestea şi acestea, mai mult decît putem cuprinde vreodată în concepte raţionale. Dacă Dumnezeu e Raţiunea supremă, de ce n-ar fi prezentă în contemplaţia umană şi raţiunea, sau de ce raţiunea umană n-ar fi contemplaţie desfăşurată, iar contemplaţia, raţiune a ce s-a adunat din această desfăşurare ? Raţionamentul uman e un mod temporal al contemplării lui Dumnezeu, pe cînd contemplaţia umană e o anticipare a vieţii netemporale, o apropiere de Dumnezeu ca Persoană mai presus de orice explicitare [334].

Raţiunile pe care le contemplăm în lucrurile lumii sînt, după sfinţii părinţi, ideile lui Dumnezeu. Mai bine zis, lucrurile ne trimit mintea

333. «A chaque degré de cette ascension, en accédant à des idées plus sublimes, il faut se garder d'en faire un concept, un idole de Dieu ; alors on contemple la beauté divine même... La spéculation cède progressivement la place à la connaissance, la connaissance s'efface en éliminant les concepts qui enchaînent l'esprit, l'apophatisme ouvre à chaque degré de la théologie positive des horizons illimités de contemplation» (*Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, Aubier, 1944, p. 38). El indică destul de just, deşi poate prea limitativ, rostul conceptelor : «Ce ne sont pas des connaissances rationelles que nous formulons, des concepts prêtant à nos facultés d'entendement une science positive sur la nature divine, mais plutôt des images ou des idées aptes à nous diriger, à modéler nos facultés en vue de la contemplation de ce qui dépasse tout entendement» (*Ibid.*).

334. Această înaintare treptată, de la cunoaşterea lui Dumnezeu prin făpturi, la cunoaşterea Lui directă şi această împletire a elementului raţional şi contemplativ, cu sporirea precumpănirii celui din urmă, o atestă şi Völker la Origen : «So passt sich

spre ideile din Dumnezeu, după care sînt făcute. Acestea sînt rațiunile Logosului divin și precum ele formează în El un ansamblu unitar, așa și lucrurile sînt un asemenea ansamblu. Înțelepciunea, sesizînd adevărul unitar din toate lucrurile, sesizează ansamblul ideilor divine ale Logosului. Care om, zice sfîntul Maxim, «odată ce a privit cu înțelepciune ființele aduse de Dumnezeu din neexistență în existență și și-a îndreptat puterea de contemplare a sufletului său spre varietatea nesfîrșită a lucrurilor din natură și a privit cu înțelegere la rațiunile după care au fost create, nu ar cunoaște pe Logosul cel unul (Rațiunea cea una) ca o multiplicitate de rațiuni ?... Căci întrucît El avea rațiunile lucrurilor din veci, a creat după ele lumea văzută și nevăzută, din nimic» [335].

După sfîntul Maxim Mărturisitorul, așa cum e ascuns Logosul divin în literele legii Testamentului Vechi, așa e ascuns și în lucrurile firii, adică în legea naturală, amîndouă aceste legi fiind pedagogi spre Hristos, spre primirea arătării Lui în trup omenesc. De aceea se poate vorbi de o întreită încorporare a Logosului : în natură, în Scriptură și în trupul Său omenesc individual. «Logosul S-a îngroșat și S-a făcut trup. Acest lucru poate fi înțeles în sensul că El, Care după ființa Sa e simplu și netrupesc și hrănește în cer toate puterile divine după ordinea lor într-un mod spiritual, a binevoit prin venirea Sa în trup... să Se îngroașe trupește și să tălmăcească în cuvinte sunătoare și în ghicituri știința lucrurilor tainice, care întrece puterea de cuprindere a tuturor cuvintelor... ; apoi, în sensul că pentru noi S-a învelit și S-a ascuns pe Sine însuși, în chip tainic, în ființa lucrurilor și Se lasă indicat în mod analog de orice lucru văzut ca și de litere (ca întreg în plinătatea sa, neatins în nici o parte... ca Cel nedeosebit și același veșnic în cele deosebite, ca Cel simplu și fără părți, în cele compuse, ca Cel fără început, în cele ce au trebuit să înceapă, ca Cel nevăzut în cele văzute, ca Cel necuprins în cele pipăite) ; în sfîrșit, în sensul că pentru noi care sîntem minți leneșe S-a încorporat și în litere și a binevoit să fie exprimat în silabe și sunete, ca prin toate acestea să ne adune la Sine, deveniți una în duh» [336].

---

die Gnosis in ihrer Entfaltung genau dem Aufsieg des Frommen an. In ihren Anfängen ist sie mehr Welterkenntnis, in ihren letzten Aufgipfelungen mystische Gottesschau. Wie in einem Brennpunkt kann man hier die eigentümliche Geisteshaltung und Frömmigkeit des Origenes studieren. Gehören bei ihm ein rationales und mystisches Element zusammen, so beobachtet man die allmähliche Verschiebung des Schwerpunktes, ohne dass damit der andere Faktor ganz ausgeschaltet wäre. Auch in der unteren Stufe beide vorhanden sind, wenn auch in verschiedener Stärke». (*Das Volkommenheitsideal bei Origenes*, Tübingen 1931, p. 120).

335. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P.G. 91, 1077 C — 1080 A.

336. *Ambigua*, P.G. 91, 1285 C — 1288 A.

Dar ca omul să cunoască pe Logos din natură și din Scriptură, lucru necesar pentru el dacă vrea să ajungă la desăvîrșire, trebuie să înțeleagă atît pe una cît și pe alta «în duh», trecînd dincolo de învelișul material al lor [337].

Despre înțelegerea duhovnicească a naturii am vorbit. Urmează să vorbim despre înțelegerea duhovnicească a Scripturii. Dar trebuie menționat că înțelegerea sigură a Logosului din ele ne-a ușurat-o venirea Lui în trup și suflet omenesc.

3. ÎNȚELEGEREA DUHOVNICEASCĂ A SCRIPTURII

«Omul, zice sfîntul Maxim, are nevoie în mod necesar de acestea două, dacă vrea să pășească fără greșală pe drumul drept spre Dumnezeu: de înțelegerea Scripturii în duh și de contemplarea duhovnicească a lucrurilor din natură» [338].

După explicarea pe care o dă el Schimbării la față a Domnului, fața strălucitoare a lui Iisus înseamnă legea harului, pe care nu o mai ascunde vălul, iar veșmintele albe și schimbate înseamnă în același timp litera Scripturii și natura, care amîndouă devin străvezii în lumina înțelegerii duhovnicești și harice [339]. De pe fața omenească a Logosului se răspîndește lumina peste legea veche și peste natură.

Înțelegerea duhovnicească a Scripturii este o tradiție statornică a scrisului duhovnicesc răsăritean; sfîntul Maxim Mărturisitorul are totdeauna cuvintele cele mai aspre la adresa acelora care nu se pot ridica de la înțelegerea literală a Scripturii. Peste aceia, ca și peste iu-

---

337. Maurice de Gandillac, recenzînd în rev. «Dieu Vivant», nr. 3, cartea lui J. D. Daniélou S. J., *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Aubier, 1941, zice că în faza iluminării, care se centrează în Duhul Sfînt primit în Taina Sfîntului Mir, «le confirmé s'élève au-dessus des illusions sensibles. Il découvre que le monde n'est qu'apparence, que la conscience ne dépasse jamais le phéonomène, mais qu'en même temps la matière même peut servir de symbole à l'ascension spirituelle, que l'esprit peut découvrir les «énergies» de Dieu à travers les «merveilles» crées». Iar la capătul acestora, sufletul ajunge la «viziunea cortului», «qui et déjà dépassement du plan symbolique... A ce niveau, l'âme qui contemple le monde intelligible se meut librement parmi les anges, au troisième ciel ou fut ravi Saint Paul. Ce qu'elle découvre ce n'est pas «l'essence» de Dieu, mais l'univers «véritable», tel que Dieu l'a pensé dans sa première intention» (p. 132—134). Gandillac remarcă însă că Angelus Silesius și chiar Hans Urs von Balthasar în studiul său despre Grigorie de Nyssa (*Présence et pensée*, Paris, Beauchesne, 1941) nu mai admit nimic intermediar între suflet și Dumnezeu, în extazul mistic, nici înger, nici lume sensibilă. Se pare că acest lucru îl susțin adeseori și sfinții părinți. Dar se pare că tezele cele două se pot împăca: mintea în faza unirii vede pe Dumnezeu nemijlocit, dar e în același timp între îngeri și vede în Dumnezeu universul tuturor rațiunilor. Aceasta ar da o justificare strădaniei minții de a cunoaște în această lume rațiunile lucrurilor ca pregătire.

338. *Ambigua* P.G. 91, 1128 C.

339. *Op. cit.*, col. 1128 AB, 1160 CD.

deii care o înțelegeau trupește, stăpînește iadul, adică neștiința. «Cel ce nu străbate cu mintea spre frumusețile și măreția dumnezeiască a duhului din lăuntrul literei legii cade sub puterea patimilor și va fi robul lumii, care e supusă stricăciunii ... neavînd nimic în cinste decît cele supuse stricăciunii» [340].

«Înțelegerea întocmai a cuvintelor Duhului se descoperă însă numai celor vrednici de Duhul, adică numai acelora care printr-o îndelungă cultivare a virtuților, curățindu-și mintea de funinginea patimilor, primesc cunoștința celor dumnezeiești, care se întipărește și se așează de la prima atingere» [341]. Deci înțelegerea duhovnicească a Scripturii, sau intrarea în legătură, prin cuvintele ei, cu «cuvintele», cu sensurile vii și cu energiile intenționale ale lui Dumnezeu, are nevoie de o pregătire ca și cunoașterea rațiunilor sau a cuvintelor vii și lucrărilor actuale ale lui Dumnezeu prin lucruri. Cei plini de patimi, așa cum rămîn lipiți de suprafața văzută a lucrurilor, tot așa rămîn lipiți de litera Scripturii și de istoria ei, atît natura cît și litera Scripturii fiindu-le zidul ce le închide drumul spre Dumnezeu, în loc de a le fi transparente, sau călăuze spre El.

Deci Scriptura, ca și natura, trebuie socotită ca simbol, în sensul lămurit înainte, ca mediu prin care se străvăd adîncimile infinite ale sensurilor duhovnicești comunicate de Dumnezeu ca Persoană. Cine nu se scufundă în ele, cine nu are această capacitate, ci se limitează la litera de la suprafață, acela taie legăturile Scripturii cu adîncurile lui Dumnezeu. Dacă ea cuprinde cugetările și intențiile divine adresate nouă și dacă aceste cugetări și intenții sînt etern valabile, Scriptura trebuie să aibă o adîncime nesfîrșită și o valabilitate permanentă, potrivindu-se oricărui timp și oricărei persoane. A înțelege Scriptura astfel înseamnă a ieși din marginea literei și a momentului temporal, în care s-a rostit prima dată un cuvînt dumnezeiesc, și a înțelege că referindu-se la mine însumi, la generația mea, la timpul meu, la viitorul nostru, înseamnă că citind litera aud pe Dumnezeu însuși grăind către mine și către noi, azi, sau despre mine și despre noi, și despre datoriile noastre. A înțelege Scriptura «în duh» înseamnă a vedea raportul de totdeauna între Dumnezeu și noi și a trăi acest raport în ce mă privește pe mine, în clipa actuală, întrucît eu trăiesc în clipa actuală.

Mai trebuie precizat că, și cuvintele Scripturii și faptele lui Dumnezeu din ea, ca Revelație supranaturală a lui Dumnezeu, au un înțeles mai lămurit și un caracter de revendicare mai directă a noastră decît

340. *Quaest. ad Thalas.* q. 65; Filoc. rom. III, p. 442.
341. *Ibid.* p. 420.

înțelesurile sau cuvintele lui Dumnezeu încorporate în lucruri și în relațiile persoanelor cu noi. Toată viața lui Iisus, interpretată de cuvintele Lui, fapta răstignirii și a învierii Lui pentru noi, ne propun înțelesuri mai directe, mai profunde și ne cer și nouă o viață după chipul Lui, ca să ajungem și noi la învierea și unirea cu Dumnezeu, cum voiește El.

Aceasta înseamnă că de înțelegerea «duhului» Scripturii nu vor avea parte decît cei ce au în ei Duhul Cuvîntului neîntrupat și întrupat, cei ce o citesc prin acest Duh. Aceasta nu înseamnă că starea lor subiectivă ar împrumuta Scripturii sensuri pe care obiectiv nu le cuprinde. Asemenea sensuri n-ar mai fi sensurile sau cuvintele obiective ale lui Dumnezeu-Cuvîntul. Căci prin aceeași pregătire pe care am văzut-o în capitolul precedent, ei și-au făcut mintea aptă ca să primească în ea puterea Duhului lui Hristos, pentru a putea sesiza adîncurile și revendicările obiective din Scriptură. Devenind oameni ce trăiesc în Duh, sesizează duhul Scripturii (sensurile ei adînci și permanente), pentru că Același Duh care a lucrat în inspirarea ei și e ascuns în textul Scripturii le-a pus în funcțiune duhul lor, sau adîncurile ce corespund în viața omului lăuntric cu adîncurile lui Dumnezeu. Trăind adică după normele obiective ale vieții duhovnicești și din izvorul obiectiv al Duhului, sesizează aceste norme sau acest izvor și în textul Scripturii. Lumina Duhului din mine se proiectează asupra Scripturii, penetrînd zidul textului, care acoperă lumina sau Duhul din ea, sau lumina din ea se face cunoscută celor ce au ochi pentru ea. De aceea lumina din mine nu e o lumină subiectivă, ci tot lumina obiectivă a Duhului Sfînt pe care am dobîndit-o prin purificarea de patimi și prin îndelungatul exercițiu al cugetării la Dumnezeu și al rugăciunii.

Două lucruri păzesc în concret această înțelegere ca să nu devină subiectivă : a) Înțelesurile duhovnicești ale Scripturii, sau Duhul lui Hristos lucrător în ea, corespund stărilor și aspirațiilor mele sufletești (dar nu oricărora, ci numai celor dobîndite după ce m-am conformat, cu ajutorul harului lui Hristos, modelului obiectiv care este Hristos), sfinților și în general normelor obiective ale vieții duhovnicești din Biserică. Atunci stările mele sînt conforme cu modelul obștesc din Biserică. M-am modelat după cei ce au în ei pe Duhul, avînd Același Duh. b) Lectura deasă a interpretărilor duhovnicești patristice, cum și cugetarea îndelungată a textelor Scripturii din lumina acestor interpretări, mă vor obișnui să descopăr îndată sensurile analoge din orice alt text al ei.

Viața virtuoasă, după normele și modelele vii din Biserică, și în primul rînd după modelul Hristos și lectura sfinților părinți ascut discer-

nămîntul în legătură cu textele Scripturii, care devine tot mai nuanțat, tot mai aprofundat și tot mai rapid, cum am văzut și în cazul discernămîntului referitor la lucrurile din natură, la persoanele și la faptele omenești. Această pregătire fiind o creștere în iubirea de Hristos mă face să simt tot mai mult pe Hristos însuși vorbind prin Scriptură. Cu vremea omul duhovnicesc dobîndește o capacitate a unei înțelegeri de ansamblu a sensurilor Scripturii, văzîndu-le pe toate ca iradiind din Același Hristos, Care Se arată în interpretarea fiecărui text. Aceasta ferește pe cititor de rătăcire, prin interpretarea samavolnică. Fiindcă în Scriptură este înțelepciunea cea unitară a lui Hristos, comunicată prin Duhul Său cel Sfînt, pe care a dobîndit-o și omul duhovnicesc. Ca și ființa noastră lăuntrică, și ca și natura, la fel și Scriptura, dar într-un grad și mai lămurit, mai direct, are adîncuri ce duc spre infinitul divin și fac simțită Persoana Cuvîntului dumnezeiesc. Ea lasă deschis un progres infinit în aprofundarea Scripturii și în simțirea tot mai accentuată a lui Hristos. Orice concepte, în care am cuprinde sensurile noi ce le-am descoperit și am exprima prezența lui Hristos, sînt mereu depășite de evidența unui cuprins mai larg, a unei prezențe mai simțite a lui Hristos, deși nu poate fi nici o contrazicere între ceea ce am reușit, pe o anumită treaptă a înțelegerii, să prindem în concepte juste, și ceea ce rămîne necontenit de aprofundat. Progresul în aprofundarea duhovnicească a Scripturii e în funcție de progresul nostru în viața cea după duh, în funcție de purificarea noastră de egoismul patimilor și, ca urmare, de dragostea la care am crescut prin virtuți față de Hristos, dragoste dezvoltată și prin efort, dar și prin darurile Duhului Sfînt ce ne vin din Hristos, adică prin venirea în întîmpinarea noastră a dragostei lui Hristos.

Dacă înțelegerea duhovnicească a Scripturii înseamnă și o referire a ei la viața mea proprie și a generației contemporane, atunci ea actualizează Scriptura, și fiecare personaj din ea devine un tip pentru sufletul propriu, și fiecare eveniment din ea, un eveniment real sau posibil al vieții sufletești proprii. Toate sînt tipuri pentru ceea ce se petrece permanent cu oamenii : regele Ezechia în diferitele lui faze de viață e sufletul omenesc, deci și sufletul meu în diferite faze ; David e mintea curățită de patimi, ce stăpînește peste sufletul pașnic, ca peste un Ierusalim care e cetatea păcii ; Saul e sufletul cu o înțelegere trupească a legii ; poarta de fier ce se deschide dinaintea apostolului Petru, ca să poată ieși din închisoare, este inima învîrtoșată din orice timp, deci și a mea ; Babilonul este sufletul prins în confuzia patimilor [342].

342. Toate acestea, la sfîntul Maxim Mărturisitorul, *Quaest. ad Thalas.* 55. Despre necesitatea acestei interpretări duhovnicești a Scripturii prin reluarea tradiției patristice își dau seama azi și unii creștini occidentali. În rev. «Dieu Vivant», Paris

Toate cele din Scriptură devin astfel nu numai contemporane cu noi, ci oarecum o biografie a raporturilor noastre cu Dumnezeu. În acest sens faptele mîntuitoare ale vieții lui Iisus devin fapte actuale ce se petrec în adîncul vieții mele, dacă vreau să-L primesc în mine. La botez El Se ascunde în mine, într-o chenoză supremă. Își manifestă eficiența la început acoperită, pe urmă tot mai vădită, în strădania mea de a împlini poruncile, învie în mine cînd am ajuns în starea de nepătimire, Se «schimbă la față» pentru mine cînd ajung vrednic de a vedea lumina dumnezeiască. Pătruns în mine în chip ascuns la botez, El este forța eficientă care călăuzește și împuternicește întregul meu urcuș, de-a lungul căruia devine tot mai transparent în mine, prin îndumnezeirea mea treptată, făcîndu-mă asemenea Lui prin comunicarea dialogală cu El, oglindindu-Se activ în numeroase vieți omenești, ca soarele în nenumărate geamuri [343].

Această actualizare a Scripturii și a evenimentelor din ea, această înțelegere a ei de către fiecare suflet ca referindu-se la sine în împrejurările concrete în care se găsește, dă momentului temporal un rol auxiliar în înțelegerea Scripturii, ca de altfel și a naturii [344]. Scriptura e veșnic aceeași și totuși veșnic nouă pentru fiecare moment al desfășurării creației. Problemele pe care ni le pune timpul nostru, preocupările pe care ni le impune el, temele pe care ni le scoate la iveală, încordarea sufletului meu în fața lor, sub apăsarea lor, fără să introducă în Scriptură sensuri care nu se află în ea obiectiv, scot la iveală în continuitate cu sensurile de pînă acum, sensuri noi, formulate în concepte

---

1946, la care colaborează catolici, ortodocși și protestanți în spirit irenic, în articolul-program «Liminaire» din nr. 1, p. 8, citim între altele: «Les travaux récents des exégètes ont renouvelé la connaissance de la Bible, lui rendant à leur état primitif des passages deformés et en évoquant, pour une meilleure intelligence des textes, le milieu historique où se sont déroulés le drame et les premières heures du christianisme. Il este impossible de n'en pas tenir compte. Mais la critique contemporaine, même quand elle est le fait de savants chrétiens, ne perd-elle pas quelque fois de vue que, s'il est des écrivains sacrés, l'auteur principal des Ecritures n'en reste pas moins l'Esprit Saint? Coupée de l'interprétation symbolique et spirituelle tout ensemble, qu'un Bloy ou un Claudel ont remise en honneur, en reprenant la tradition d'un Origène ou d'un Augustin, la Bible n'apparaît le plus souvent que comme un traité de dogmatique ou de morale, alors qu'elle est quelque chose de bien plus haut, le reflet du monde invisible et, comme l'a écrit Bloy, l'histoire même de Dieu».

343. «Domnul nu Se arată tuturor celor ce stau lîngă El totdeauna întru slavă, ci, celor începători, în chip de rob, iar celor ce pot să-l urmeze pe muntele Schimbării la față, în chipul lui Dumnezeu în care a fost înainte de a fi lumea. Deci e posibil ca să nu Se arate tuturor ce stau lîngă El la fel, ci unora așa, altora altfel, variind contemplația după măsura credinței fiecăruia» (*Cap. gnost.* II, 13; P.G. 90, 1129 și cap. imediat următoare).

344. *Sf.* Vasile recomandă «citirea duhovnicească a Scripturii, mai ales a textelor ce ajută la mîntuirea sufletului, după starea la care a ajuns». (Cuv. LXXIII: Sfaturi pline de folos, după Petru Damaschin, *Învățături duhovnicești*; Filoc. rom. V, p. 126; Filoc. gr. ed. 3, vol. IV, 1960, p. 68).

noi, solidare cu cele vechi. În aceasta se arată că Duhul Sfînt nu evită timpul, ci-l străbate, îl transfigurează. Conținuturile spirituale ale noastre vor păstra veșnic ceva din culoarea timpului în care am trăit.

Dar și desfășurarea creației poate fi înțeleasă tot mai mult în lumina înțelegerii duhovnicești a Scripturii și, peste tot, a învățăturii creștine. Această desfășurare nu este monovalentă. În ea se manifestă deodată rațiunile Providenței și ale Judecății divine, a căror cunoaștere se dobîndește pe o treaptă mai înaltă a vieții duhovnicești[345]. Rațiunile Providenței sînt latura de lumină a dezvoltării creației în timp, iar cele ale Judecății, latura de umbră. Această desfășurare scoate la iveală în cursul ei forțe, aspirațiuni și valori pozitive care sînt expresia rațiunilor dinamice, a ideilor-forță ale Providenței. Adeseori timpurile de prosperitate și de străduință pentru bine sînt urmate de perioade de suferință care sînt pe de o parte efectul acțiunilor iraționale ale unor factori pătimași, pe de alta manifestarea pedepselor lui Dumnezeu, care își au rațiunile lor, urmărindu-se prin ele o abatere a lumii de la rău. Dar Providența și Judecata, în istorie, nu numai se alternează după epoci, ci uneori sînt și amestecate. Se introduc uneori în dezvoltarea vieții omenești idei și orînduiri noi, prin mijloace aspre.

În desfășurarea acestei vieți sînt active astfel energiile rațiunilor dumnezeiești, spre a căror înțelegere progresăm pe măsura înduhovnicirii noastre. Pentru omul duhovnicesc această desfășurare este și ea un simbol mobil tot mai transparent al lui Dumnezeu, cum a apărut ea proorocilor din Vechiul Testament și autorului Apocalipsei. Timpul cu evenimentele din el, ca și spațiul cu lucrurile lui, sînt un mediu în care lucrează Dumnezeu.

Pentru omul duhovnicesc, în adîncimile Scripturii, ale naturii și ale desfășurării creației în timp, e prezent și activ Același Duh care e prezent și activ și în adîncul său, susținîndu-i eforturile de purificare și luminîndu-i toate cele din jur ca să devină simboluri transparente ale divinității. Toate îi dau conștiința că «în Dumnezeu trăim, ne mișcăm și sîntem», cum a spus sfîntul Pavel în Areopag (Fapte 17, 28).

4. CUNOAȘTEREA NEGATIVĂ ȘI APOFATICĂ A LUI DUMNEZEU, ÎN GENERAL

Cunoașterea lui Dumnezeu prin rațiunile naturii, ale desfășurării vieții omenești și ale Scripturii, reprezintă calea afirmativă a cunoașterii noastre despre El. Dar, precum am văzut, în progresul acestei cu-

345. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Cap. gnost.* I, 16; P.G. 90, 1132; *Quaest. ad Thalas.* q. 54, scol. 19; Filoc. rom. III, p. 252.

noaşteri apare tot mai mult conştiinţa că Dumnezeu depăşeşte ceea ce poate fi prins din El în concepte şi cuvinte, ca pe culmea acestui progres, această conştiinţă să devină precumpănitoare. Deci calea afirmativă e unită la început mai puţin, apoi mai mult cu conştiinţa caracterului negrăit al lui Dumnezeu, iar după un lung urcuş, ea trece aproape total într-o conştiinţă a neputinţei de-a prinde şi exprima pe Dumnezeu în concepte. De aceea, cugetarea foloseşte, alternativ cu conceptele şi cu expresiile afirmative, pe cele negative, iar după un lung urcuş duhovnicesc, aproape numai pe cele negative.

Dar aceste concepte şi expresii negative nu exprimă o conştiinţă a sufletului că Dumnezeu nu e cunoscut nicidecum. Adică teologia negaţiei nu e numai un act unilateral, o simplă conştiinţă a neputinţei intelectuale de-a cunoaşte pe Dumnezeu, ci în ea se exprimă şi o «simţire» a necuprinsului lui Dumnezeu, o experienţă a Lui, care creşte pe măsura urcuşului duhovnicesc al omului. Această «experienţă» poate fi exprimată şi în unii termeni pozitivi, dar prevăzuţi cu corecturi care arată că nu e vorba de un înţeles obişnuit al lor. De exemplu se redă această experienţă ca «vedere» a lui Dumnezeu, ca «vedere a luminii dumnezeieşti», ca «simţire» a Lui. Dar totdeauna se precizează că e o lumină mai presus de orice lumină materială, o «simţire înţelegătoare», mai presus de orice simţire etc. Toţi părinţii răsăriteni au vorbit de o astfel de «simţire înţelegătoare», de o astfel de «vedere» a lui Dumnezeu, de o «experienţă» a Lui.

Pentru a deosebi între simpla negare a cognoscibilităţii lui Dumnezeu şi această «experienţă» a lui Dumnezeu, dobîndită nu prin puterile firii omeneşti, ci prin Duhul Sfînt, vom folosi pentru cea dintîi expresia de *teologie negativă*, iar pentru cea din urmă expresia de *teologie apofatică*, deşi uneori chiar în utilizarea termenilor negativi se poate exprima şi o «experienţă» tainică a lui Dumnezeu.

Facem această deosebire de expresii, pentru că de obicei în teologia catolică nu se cunoaşte, pe lîngă teologia afirmativă, decît cea negativă în sensul simplei renunţări intelectuale la termenii afirmativi. E un merit al lui Vl. Lossky că în timpul din urmă a adus din nou în conştiinţa teologică ortodoxă apofatismul ca trăsătură dominantă a teologiei ortodoxe. Şi e tot meritul lui că a precizat că apofatismul părinţilor este altceva decît teologia negativă intelectuală, cunoscută în teologia romano-catolică [346].

---

346. Vl. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, în cap. «Tenebrele divine», p. 21—41.

Vom expune descrierea acestui apofatism făcută de Lossky și apoi vom adăuga unele precizări, întrucît ni se pare că el îl descrie mai mult în termeni negativi și pe lîngă aceasta nu cuprinde în descrierea lui și tema atît de esențială a apofatismului ortodox și anume vederea luminii dumnezeiești.

Lossky a început prin a indica cele două căi de cunoaștere a lui Dumnezeu, după Dionisie Areopagitul:

«Dionisie distinge, zice el, două căi posibile: una procedează prin afirmațiuni (teologia catafatică sau pozitivă), cealaltă procedează prin negațiuni (teologia apofatică sau negativă). Prima ne conduce la o anumită cunoștință de Dumnezeu — e o cale imperfectă; a doua ne duce la ignoranța totală — aceasta e calea perfectă, singura care se potrivește cu Dumnezeu, necunoștibil prin natură. De fapt, toate cunoștințele au ca obiect ceea ce este; dar Dumnezeu este dincolo de tot ce există. Pentru a ne apropia de El, trebuie negat tot ce Îi este inferior, adică *tot ce este*... Deci, prin necunoaștere (ἀγνωσία), este cunoscut Cel ce este deasupra tuturor obiectelor posibile de cunoscut. Procedînd prin negații ne ridicăm, pornind de la treptele inferioare ale existenței, pînă la vîrfurile ei, înlăturînd progresiv tot ce poate fi cunoscut, pentru a ne apropia de Cel necunoscut, în tenebrele unei neștiințe absolute. Căci așa cum lumina, și cu deosebire lumina abundentă, face tenebrele invizibile, tot așa cunoașterea creaturilor — și cu deosebire excesul de cunoaștere — suprimă neștiința, care este singura cale pentru a ajunge la Dumnezeu însuși» [347].

După această enunțare generală, Lossky continuă: «Dacă transpunem distincțiunea între teologia afirmativă și cea negativă, stabilită de Dionisie, pe planul dialecticii, ne aflăm în fața unei antinomii. Această antinomie s-a căutat să se rezolve, s-a încercat să se facă o sinteză a celor două căi opuse, reducîndu-se la o singură metodă a cunoașterii de Dumnezeu. Astfel, Toma d'Aquino reduce cele două căi ale lui Dionisie, la una singură, făcînd din teologia negativă o corectură a teologiei afirmative. Atribuind lui Dumnezeu perfecțiunile ce le aflăm în ființele create, trebuie să negăm, după Toma, modul după care înțelegem noi aceste afirmații finite, dar putem să le afirmăm în raport cu Dumnezeu, după un mod mai sublim, *modo sublimiori*... Ne putem întreba în ce măsură acest «trouvaille» filozofic atît de ingenios corespunde cu cugetarea lui Dionisie. Dacă există, după autorul Areopagiticelor, o antinomie între cele două «teologii» pe care le distinge, admite el sinteza celor două căi?» [348].

347. *Op. cit.*, p. 23.
348. *Op. cit.*, p. 24.

Deci Lossky își propune să analizeze tratatul de «Teologie mistică» al lui Dionisie, pentru a se putea concentra asupra «naturii adevărate a apofatismului, care constituie caracterul fonciar al întregii tradiții teologice a Bisericii Răsăritului» [349]. El redă deci în continuare, aproape cuvînt cu cuvînt, capitolul I, 3 din *Teologia mistică*, unde se spune că trebuie să se renunțe la orice operațiune rațională, la orice obiect sensibil sau inteligibil, la tot ce este și la tot ce nu este, pentru a se putea atinge, în ignoranța absolută, unirea cu Cel ce depășește toată existența și toată știința. «Se vede deja că nu e vorba de un simplu procedeu dialectic, ci de cu totul altceva. O purificare e necesară [350]. Căci spune Dionisie: «Trebuie abandonat tot ce e impur și chiar toate lucrurile pure; trebuie depășite apoi înălțimile cele mai sublime ale sfințeniei, lăsate în urmă toate luminile divine, toate sunetele și toate cuvintele cerești. Abia atunci se pătrunde în tenebrele în care locuiește Cel ce este în afară de toate lucrurile» [351].

Acest urcuș este comparat de Dionisie cu urcușul lui Moise pe Sinai. Moise începe prin a se purifica. Apoi «aude, zice Dionisie, trîmbițe cu sunete multiple, vede lumini multe, împrăștiind raze curate, care se revarsă în număr mare. Apoi se desparte de mulțime și, împreună cu preoții, ajunge pe culmile divine. Totuși el nu se întîlnește cu Dumnezeu însuși, nici nu-L vede, căci Dumnezeu însuși nu poate fi văzut, ci numai locul unde locuiește Dumnezeu, ceea ce înseamnă, cred, că cele mai divine și cele mai înalte dintre lucrurile văzute și înțelese nu sînt decît niște simboluri, care înfățișează cele ce se află mai prejos de Cel care întrece toate», adică «niște rațiuni ipotetice ale atributelor Celui ce este cu totul transcendent», explică Lossky, sau niște «simboluri prin care se revelează prezența Celui ce depășește tot ce poate sesiza mintea, spune Dionisie, stînd pe culmile inteligibile ale locurilor sale sfinte. Abia atunci Moise, eliberîndu-se de cele văzute și de cei care văd, se scufundă în tenebrele cu adevărat tainice ale neștiinței, în care leapădă toate conceptele bazate pe cunoaștere și ajunge în locul unde nu mai există atingere și văz, aparținînd cu totul Aceluia care este dincolo de toate și Care nu poate fi cunoscut în nici un chip, cunoscînd mai presus de minte, prin faptul că nu cunoaște nimic» [352].

Pe baza acestui text, Lossky conchide: «E clar acum că, pentru Dionisie, calea apofatică sau teologia mistică (căci acesta este titlul trata-

349. *Ibid.*
350. *Op. cit.*, p. 25.
351. Dionisie Areopag., P.G. 3, 1000.
352. Idem, P.G. 3, 1001.

tului consacrat metodei negațiunilor) are ca obiect pe Dumnezeu ca absolut necunoștibil» [353].

Temeiul incognoscibilității divine în sistemul dionisian îl găsește Lossky în faptul că, pentru concepția creștină a lui Dionisie, Dumnezeu nu stă în continuitate cu lumea, ca «Unul» lui Plotin. La Plotin, mintea trebuie să părăsească toate pentru a ajunge la «Unul», deoarece ele înfățișează o fărămițare a «Unul»-ui, nu pentru că acesta ar fi transcendent tuturor și necunoștibil prin natură. În fond la «Unul» se poate ajunge după ce mintea s-a «simplificat», pentru că el este în continuitate cu multiplicitatea lucrurilor. Dar la Dumnezeu nu se poate ajunge nici după depășirea tuturor, pentru că între ele și Dumnezeu este o discontinuitate de natură, ce nu poate fi trecută din partea minții. Discontinuitatea de natură se exprimă prin caracterul necreat al lui Dumnezeu și prin caracterul creat al tuturor celor ce sînt și din care facem parte.

Aceasta e baza incognoscibilității divine, afirmată prin apofatismul teologiei răsăritene. Acest fond apofatic l-au apărat, zice Lossky, și marii capadocieni împotriva lui Eunomie, care susținea posibilitatea exprimării esențiale divine în concepte raționale.

Apofatismul îl găsește Lossky la cei mai mulți părinți ca o atitudine religioasă față de incognoscibilitatea divină. După Clement al Alexandriei, însăși conștiința inaccesibilității lui Dumnezeu n-ar putea fi dobîndită altfel decît prin har [354]. Tema lui Moise care se apropie de Dumnezeu în tenebrele muntelui Sinai, folosită întîi de Filo din Alexandria, va fi figura preferabilă a părinților pentru a exprima experiența inaccesibilității naturii divine. Sfîntul Grigorie de Nyssa consacră un tratat special «Vieții lui Moise», în care ascensiunea pe Sinai către tenebrele incognoscibilității este socotită drept calea contemplației, preferabilă primei întîlniri a lui Moise cu Dumnezeu, cînd i-a apărut în rugul ce ardea. Moise cunoaște pe Dumnezeu întrucît își dă seama că nu-L poate cunoaște [355].

«Atunci Moise a văzut pe Dumnezeu în lumină; acum El intră în tenebre; lăsînd în urma Lui tot ce poate fi văzut și cunoscut, nu mai rămîne decît invizibilul și incognoscibilul, dar ceea ce este în tenebre

---

353. *Op. cit.*, p. 26.
354. *Stromata*, V, 17; P.G. 9, 124 B — 125 A.
355. P.G. 44, 247—430. Prin lumină sfîntul Grigorie de Nyssa înțelege evlavia, ca întoarcere de la întuneric. «Prin aceasta cuvîntul dumnezeiesc ne învață că cunoștința evlaviei devine lumină, de la început, celor în care apare. De aceea, ceea ce se cugetă opus evlaviei este întuneric. Dar înaintînd mintea și, printr-o atențiune mai mare și mai desăvîrșită, ajungînd la adevărata înțelegere, cu cît se apropie de vedere, cu atît vede mai mult invizibilitatea firii dumnezeiești». «Căci aflarea adevărată a Celui căutat stă în a cunoaște prin faptul că nu cunoști» (ἡ ἀληθὴς εἴδησις... ἐν τῷ ἰδεῖν ἐν τῷ μὴ ἰδεῖν). (P.G. 44, 377).

este Dumnezeu... Ascensiunea noastră spirituală nu face decît să ne reveleze într-o formă din ce în ce mai evidentă incognoscibilitatea absolută a naturii divine. Dorind-o din ce în ce mai mult, sufletul nu încetează de a crește, iese din el însuși, se depășește și, depășindu-se, dorește și mai mult; astfel ascensiunea devine infinită, dorința nesăturată» [356].

Precum se vede, prin apofatism Lossky nu înțelege teologia negativă ca operație intelectuală, căci experierea incognoscibilității divine cere nu numai o purificare de natură intelectuală, ca cea platonică, ci o renunțare la întreg domeniul creat. Ea înseamnă o autodepășire existențială angajînd întregul om, ea este o unire supraconceptuală cu Dumnezeu, o unire care are diferite grade: «Uniunea tainică la Dionisie este o stare nouă, care presupune o serie de prefaceri, trecerea de la creat la necreat, dobîndirea a ceva ce n-avea subiectul înainte, prin natura sa. Unirea însemnează îndumnezeire. În același timp cel unit cu Dumnezeu nu-L cunoaște altfel decît ca «Incognoscibilul», așadar infinit separat prin natura Sa, rămînînd inaccesibil în ceea ce este prin esență, chiar în unire. Apofatismul nu e în mod necesar o teologie a extazului. El este înainte de toate o dispoziție a spiritului care se refuză formării de concepte asupra lui Dumnezeu. Aceasta exclude hotărît toată teologia abstractă și pur intelectuală, care ar vrea să adapteze la cugetarea umană misterele înțelepciunii lui Dumnezeu. E o atitudine existențială care angajează omul întreg nu e o teologie în afară de experiență. Trebuie să te schimbi, să devii un om nou» [357].

«Pe fiecare treaptă a acestui urcuș, ajungînd la imagini sau idei tot mai sublime. trebuie să te păzești de a-ți face un concept, «un idol al lui Dumnezeu», contemplînd frumusețea divină în creațiune. Speculația cedează progresiv locul, contemplației, cunoștința se șterge înaintea experienței, căci eliminînd conceptele care înlănțuie spiritul, la fiecare treaptă a teologiei pozitive apofatismul deschide contemplației orizonturi nelimitate. Această contemplație a comorilor ascunse ale înțelepciunii divine poate să se experieze în mod diferit, cu o intensitate mai mult sau mai puțin mare. Dar, fie că se pătrunde în misterul divin printr-o elevație a spiritului către Dumnezeu, pornind de la creaturi, care fac transparentă majestatea Sa, fie printr-o meditație asupra Scripturii în care Dumnezeu însuși stă ascuns sub expresiunea verbală a revelației (Grigorie de Nyssa), fie prin dogmele Bisericii, sau pe cale

356. Lossky, *op. cit.*, p. 32—33.
357. *Op. cit.*, p. 36.

liturgică, sau, în sfîrşit, prin extaz, această experienţă a lui Dumnezeu va fi totdeauna fructul unei atitudini apofatice»[358].

Rezumîndu-şi concepţia despre apofatism Lossky spune: «Incognoscibilitatea nu înseamnă agnosticism, sau refuz de a cunoaşte pe Dumnezeu. Totuşi această cunoştinţă se va efectua totdeauna pe calea al cărei sfîrşit nu e cunoştinţa, ci îndumnezeirea. Ea nu va fi deci o teologie abstractă, operînd cu concepte, ci o teologie contemplativă, înălţînd spiritul către realităţile ce depăşesc înţelegerea. De aceea dogmele Bisericii se prezintă adeseori raţiunii umane sub forma unor antinomii cu atît mai insolubile, cu cît misterul pe care-l exprimă e mai înalt»[359].

Socotim prezentarea lui Lossky justă, întrucît vede în apofatism o atitudine generală a conştiinţei faţă de misterul divin şi o unire cu divinul care transformă, sau îndumnezeieşte pe om. Dar am dori să adăugăm acestei prezentări anumite nuanţări şi completări.

Lossky are dreptate cînd spune că apofatismul este prezent pe toate treptele urcuşului spiritual. Dar uneori lasă impresia că el accentuează incognoscibilitatea lui Dumnezeu atît de mult, încît aproape că exclude latura cealaltă a unei oarecare cunoaşteri, deşi pe de altă parte lasă să se înţeleagă că nu dispreţuieşte în fond o cunoaştere prin experienţă a lui Dumnezeu, ci numai o cunoaştere conceptuală. Dar dacă peste tot putem avea ceva pozitiv din Dumnezeu, atunci nu se mai poate vorbi de o «incognoscibilitate totală, absolută», cum se exprimă alteori. Aceasta vine poate din faptul că, după cum se pare, el nu s-a preocupat de diferite trepte ale apofatismului.

În realitate incognoscibilitatea se împreună în chip tainic cu cunoaşterea şi, pe măsură ce urcăm spre misterul divin, ne umplem de tot mai multă cunoştinţă, desigur de un altfel de cunoştinţă, dar şi de cunoştinţa că natura divină e mai presus de orice cunoştinţă[360]. Sau, în termenii Sfîntului Grigorie Palama, nu din pricina absenţei cunoştinţei, experienţa de pe treptele mai înalte nu se numeşte cunoştinţă, ci din

358. *Op. cit.*, p. 38—39.
359. *Op. cit.*, p. 39—41.
360. E drept că sfîntul Grigorie de Nyssa zice (*De Vita Moysis*; P.G. 44, 377): «Cînd deci Moise ajunge mai mare în cunoştinţă, atunci mărturiseşte că vede pe Dumnezeu în întuneric, adică atunci cunoaşte că Dumnezeu e prin fire ceea ce e mai presus de toată cunoştinţa şi cuprinderea. Căci a intrat, zice, Moise în întunericul dumnezeiesc unde era Dumnezeu. În primul rînd, cuvîntul dumnezeiesc porunceşte ca oamenii să nu asemene pe Dumnezeu cu nimic din cele cunoscute, întrucît orice concept apărut în minte şi în socotinţă prin vreo închipuire cuprinzătoare este un idol care plăzmuieşte pe Dumnezeu, nu-L vesteşte». Dar, puţin mai departe, tot sfîntul Grigorie de Nyssa zice: «Acestea şi unele ca acestea fiind învăţate prin viziunea cortului, ochiul sufletesc al lui Moise, înălţat prin asemenea vederi (διὰ τῶν τοιούτων ὑψωθεὶς θεαμάτων) iarăşi e urcat spre înălţimea altor înţelesuri» (πάλιν πρὸς κορυφὴν ἄλλων νοημάτων ἀναβιβάζεται); P.G. 44, 386.

pricina supraabundenței ei. «Ea nu trebuie numită cunoștință, pentru faptul că e în mod considerabil mai presus de toată cunoștința și de vederea din cunoștință» [361].

Am dori de aceea să accentuăm mai mult deosebirea dintre incognoscibilitatea de pe treptele inferioare și cea de pe treptele cele mai înalte ale urcușului duhovnicesc. Ea nu este totală pe fiecare treaptă.

Sfîntul Grigorie Palama a respins ideea lui Varlaam, că după natura creată nu mai urmează altceva decît natura divină, care este total inaccesibilă și incognoscibilă. Deși cunoaște deosebirea dintre ființa și energiile divine, Lossky nu se preocupă de vederea luminii dumnezeiești, ci vorbește numai în general de o necunoaștere de Dumnezeu întrucîtva trăită, ceea ce admite și teologia catolică mai nouă.

5. TREPTELE APOFATISMULUI: TEOLOGIA NEGATIVĂ; APOFATISMUL DE LA CAPĂTUL RUGĂCIUNII; APOFATISMUL VEDERII LUMINII DUMNEZEIEȘTI

Pentru ortodocși, după cunoașterea prin intermediul naturii a rațiunilor și a energiilor divine, urmează cunoașterea energiilor divine descoperite. Desigur, cunoașterea acestor energii este însoțită, mai ales în cazul al doilea, de apofatism. Pe lîngă aceea, cunoașterea energiilor învelite în natură e însoțită de conștiința necunoașterii energiilor divine descoperite, iar cunoașterea acestora, de conștiința absolutei incognoscibilități a ființei divine. Astfel, apofatismul e prezent deodată cu cunoașterea, sau alternativ, pe amîndouă treptele, dar mai accentuat pe cea de a doua.

Însă între cunoașterea rațiunilor și energiilor divine prin natură, care are și ceva apofatic în ea, și vederea lor descoperită, se produce un hiatus. Acest hiatus reprezintă un apofatism aproape neamestecat cu nici un element pozitiv de cunoaștere. E apofatismul intermediar în care am părăsit orice operație mintală, chiar și de negare, dar încă n-am primit lumina. Accentuăm însă că în tot timpul cît cunoaștem, prin concepte, energiile dumnezeiești din natură, sîntem însoțiți de conștiința că aceste concepte sînt neadecvate energiilor ce se manifestă prin natură și, cu atît mai mult, energiilor divine descoperite, iar în mod total, ființei lui Dumnezeu. În acest sens nu numai teologia negativă intelectuală, ci și o sesizare a acestor energii prin simțire însoțește sau alternează mereu teologia afirmativă.

---

361. *Al treilea cuvînt dintre cele posterioare. Despre lumina sfîntă*, Ed. Hristou, vol. I, p. 553—554 (cap. 17).

Teologia negativă intelectuală e prima formă de apofatism. Dar așa cum teologia afirmativă nu e fără cea negativă, așa nici aceasta și nici cea afirmativă nu sînt neînsoțite de un apofatism al simțirii de netîlcuit a acelor energii. Dar cu ridicarea peste ceea ce ne poate da natura, conștiința unui hiatus sau conștiința insuficienței totale a conceptelor desprinse din natură și a neputinței minții și a simțirii noastre de a cunoaște divinitatea prin ele însele, ajunge la grade tot mai înalte, adică apofatismul teologiei negative și al simțirii negrăite a acestor energii devine aproape total. El e conștiința supremă a neputinței noastre de a cunoaște, prin activitate spirituală omenească, pe Dumnezeu. În momentul cînd părăsim orice considerare a conceptelor desprinse din natură și orice preocupare de a le nega măcar, cînd ne ridicăm deci și peste negațiune, ca operație intelectuală, și peste oarecare simțire apofatică a lor, intrăm într-o stare de tăcere produsă de rugăciune. Acum avem al doilea grad de apofatism. El e o simțire cu mult mai puternică, dar o simțire pe întuneric a energiilor divine, care a depășit teologia negativă intelectuală și simțirea apofatică ce o însoțește.

Dar socotim că nici această a doua treaptă de apofatism nu trebuie identificată cu suprema treaptă a urcușului duhovnicesc, cum se pare că face Lossky. De asemenea, socotim că nici *Teologia mistică* a lui Dionisie Areopagitul nu o are pe aceasta în vedere. Căci sfîntul Grigorie Palama a arătat, în polemica cu Varlaam, că textele areopagitice se referă la alte tenebre, anume la tenebrele supraluminoase care nu înseamnă nici numai o teologie negativă, nici numai o oarecare simțire pe întuneric a lui Dumnezeu, ci sînt altceva decît teologia prin negație și chiar decît o oarecare simțire apofatică pe întuneric a Lui. Ele sînt tenebre nu pentru că nu e nici o lumină în ele, ci pentru că sînt o prea mare abundență de lumină.

E drept că nu oricine se ridică la vederea luminii dumnezeiești, sau aceasta nu e o stare permanentă. Pentru cei ce nu au ajuns să se ridice pînă acolo, sau pentru momentele în care nu sînt acolo, teologia negativă însoțită de oarecare simțire a energiilor dumnezeiești, produsă de rugăciune, e cea mai înaltă treaptă. În cel mai bun caz, ei ajung pînă la apofatismul tăcerii sau al simțirii mai intense, dar pe întuneric, a energiilor dumnezeiești, adică la apofatismul de al doilea grad. Sfîntul Grigorie Palama deosebește vederea luminii divine, atît de teologia negativă, ca o operație intelectuală inferioară, ca o lucrare a minții ce cugetă că acele concepte afirmative de un anumit cuprins intelectual nu se potrivesc lui Dumnezeu, lucrare însoțită și de oarecare simțire apofatică, cît și de apofatismul de al doilea grad, în care nu mai e nici o

operaţie intelectuală, ci are loc oprirea oricărei cugetări, în conştiinţa totalei neputinţe de a înţelege pe Dumnezeu cu mintea noastră şi într-o simţire exclusivă a Lui, pe întuneric.

Şi acum să vedem cum distinge sfîntul Grigorie Palama teologia negativă şi simţirea apofatică ce o însoţeşte şi pe cea mai intensă, care îi urmează ca pe nişte trepte inferioare, de vederea luminii dumnezeieşti, care cu tot caracterul ei neînţeles are totuşi ceva pozitiv faţă de celelalte două trepte. Menţionăm că sfîntul Grigorie Palama vede teologia negativă ca neînsoţită de vreun fel de simţire a prezenţei lui Dumnezeu. Dar noi socotim că el nu pomeneşte de această simţire întrucît e foarte redusă ca intensitate. «Ce este deci, se întreabă el, unirea aceea, care nu e nimic din cele ce există, întrucît le depăşeşte ? Oare este teologie prin negaţie ? Dar ea este unire, nu înlăturare. Apoi pentru teologia prin negaţie nu avem nevoie de ieşirea din noi (extaz), pe cînd pentru unirea aceea au nevoie şi îngerii. Apoi lumina teologiei aceleia este o cunoştinţă oarecare şi un raţionament (γνῶσίς τις καὶ λόγος). Dar lumina acestei contemplaţii e văzută ca subzistînd în ceva (ἐνυποστάτως θεωρεῖται), lucrînd spiritual şi vorbind duhovniceşte şi în chip tainic în cel îndumnezeit. De fapt, cele contrare lui Dumnezeu le pricepe mintea, teologhisind prin înlăturarea lor. Ea lucrează aci discursiv (prin desfăşurare). Dar aceea este unire» [362]. Deci vederea luminii divine nu e o teologie negativă.

Dar Palama — pe lîngă teologhisirea negativă care e o operaţie intelectuală, întrucît mintea cugetă la cele ce le înlătură, fiind purtată în acelaşi timp şi de o evidenţă că Dumnezeu e mai mult decît acelea — cunoaşte încă o stare apofatică a sufletului, înainte de a veni la el lumina sfîntă. E o stare ce se naşte în vremea rugăciunii, cînd sufletul părăseşte toate gîndurile lucrurilor, ieşind din sine. Dar această ieşire (sau extaz) încă nu e vederea luminii. Este aşadar un apofatism trăit, experiat într-un grad cu mult mai intensiv decît cel de la baza operaţiei mintale care înlătură de la Dumnezeu atributele pozitive. «În rugăciune, zice Palama, lepădînd mintea treptat relaţiile cu cele ce există, întîi pe cele care o leagă de cele de ocară, de cele rele şi stricăcioase, apoi pe cele care o leagă de cele ce sînt la mijloc, între noi şi Dumnezeu... (de aceea este şi un sfat al părinţilor să nu primim cunoştinţa ce o face duşmanul să răsară în vremea rugăciunii, ca să nu fim jefuiţi de ceea ce e mai înalt), deci mintea, lepădînd pe încetul aceste relaţii ca şi cele cu lucrurile mai înalte decît acestea, iese întreagă din toate cele ce sînt,

362. *Al treilea dintre cele post.*; Cod. Coisl. gr. 100 f., 180 r. — v.; ed. Hristou, vol. I, p. 368—369; Filoc. rom. VII, p. 308—309 (cap. 35).

în vremea rugăciunii curate. Această ieșire (extaz) este cu mult mai înaltă decît teologia prin înlăturare. Căci e proprie numai celor ajunși la nepătimire. Dar încă nu are loc vederea luminii pînă ce Mîngîietorul nu va lumina de sus celui ce se roagă, șezînd în foișorul vîrfurilor firii și așteptînd făgăduința Tatălui și pînă ce nu-l va răpi, prin descoperire, spre vederea luminii»[363].

Față de Varlaam, care susținea că vederea luminii nu e decît teologie negativă, că deci aceasta reprezintă treapta supremă a urcușului duhovnicesc, sfîntul Grigorie Palama spune: «Lucrarea aceasta mai presus de minte e superioară celei în cadrele minții; ei nu cunosc pe Dumnezeu, nu în sensul că nu văd nimic, cum fac cei ce-L cugetă prin negațiune, ci prin vederea însăși văd ceea ce-i mai presus de vedere»[364]. Căci «cei ce se învrednicesc de acea vedere preafericită, nu prin negațiune, ci prin privirea în duh, cunosc ceea ce depășește privirea, prin această lucrare îndumnezeitoare»[365].

Varlaam interpreta în sensul concepției sale «întunericul divin» al lui Dionisie Areopagitul, în care nu poate pătrunde decît cel ce a părăsit tot ce se poate vedea și cunoaște. El zicea: «Dacă intră cineva în acel întuneric, o face prin negarea tuturor existențelor. Astfel acest întuneric care este cea mai desăvîrșită contemplație sau vedere nu e decît teologia prin negație. Căci nimic nu este dincolo de a nu cunoaște nimic. Deci și lumina aceea, de care vorbiți voi, orice ar fi ea, trebuie să o părăsiți ca să vă ridicați la teologia și contemplarea prin negație»[366].

La aceasta, sfîntul Grigorie Palama răspundea: «Lumina divină pe care o vede mintea în extaz este o arvună a luminii ce înconjoară pe sfinți în viața viitoare. Oare este aceea un vid absolut? Sau este inferioară acestui vid al teologiei negative? Dacă ar fi așa, noi ridicîndu-ne la teologia negativă ca la o treaptă superioară vederii, ne aflăm mai sus de starea fericită a sfinților. Deci pentru ce atîta silință meșteșugită de a ne face să părăsim lumina care ne va înconjura atunci veșnic, ca să ne bucurăm de contemplația (θεωρία), socotită de tine atotdesăvîrșită? Iar dacă acum putem părăsi și depăși acea lumină, dar atunci nu, veacul de acum e mai înalt decît cel viitor»[367]. Să vedem, zice sfîntul Grigorie, cuvintele lui Dionisie la care se provoacă aceștia. Scriind acesta slujitorului Dorotei, zice: «Întunericul dumnezeiesc este lumină inaccesibilă, din pricina strălucirii covîrșitoare și a revărsării exuberante

363. *Ibidem.*
364. Sf. Grigorie Palama, *op. cit.*, cod. Coisl. gr. cit., f. 177 v, ed. Hristou, ed. cit., p. 551; Filoc. rom. VII, p. 306 (cap. 26).
365. *Ibid.*, Filoc. cit., p. 307.
366. Idem, *op. cit.*, f. 186 r., ed. Hristou, I, p. 582; Filoc. rom. VII, p. 327 (cap. 50).
367. *Ibid.*, ed. Hristou, I, p. 583.

de lumină suprafirească. În aceasta ajunge tot cel ce se învrednicește să cunoască și să vadă pe Dumnezeu, chiar prin faptul de a nu mai vedea și cunoaște, ridicat fiind în ceea ce e mai presus de vedere și de cunoștință, cunoscînd tocmai aceea ce este dincolo de toate cele sensibile și inteligibile» (P.G. 3, 1073).

Comentînd acest loc, sfîntul Grigorie Palama zice: «Deci aci spune de același lucru că e și întuneric și lumină, că și vede și nu vede, și cunoaște și nu cunoaște. Cum e atunci întuneric acea lumină? «Pentru revărsarea covîrșitoare de lumină», zice. Deci în sens propriu e lumină; întuneric e în sens de depășire (καθ' ὑπεροχήν), întrucît e invizibilă celor ce încearcă să se apropie de ea și să o vadă prin lucrările simțurilor sau ale minții».

De vederea acestei lumini se învrednicesc numai cei asemenea lui Moise, pe cînd de teologia negativă, orice cinstitor de Dumnezeu. «Deci lumina aceasta (în sens propriu) și întunericul acesta dumnezeiesc (în sensul de depășire) e altceva decît teologia prin negație și o depășește în chip neasemănat; să zicem, atîta cît depășește Moise în vederea lui Dumnezeu, pe cei mulți» [368].

Cei ce practică numai această teologie prin negație «nu văd și nu cunosc nimic în sens propriu, pătimind mai degrabă de o lipsire de cunoștință și vedere. Prin urmare, au uitat de ei înșiși, declarînd această adevărată neștiință în sens de lipsă, mai înaltă decît toată cunoștința și mîndrindu-se că nu știu nimic în sensul de lipsire». «Dacă întunericul divin al lui Dionisie n-ar fi decît această teologie negativă, zice Palama, ar fi și el un vid, o absență. Întunericul divin însă nu poate fi întuneric în sens negativ, de vid, de absență a oricărei vederi. El e ceva pozitiv, sau suprapozitiv. Dacă contemplația (θεωρία) prin negație și întunericul dumnezeiesc sînt unul și același lucru, iar această contemplație provoacă propriu-zis o lipsă a oricărei vederi, potrivit cu cei ce zic că mai încolo nu mai este nimic, nici o vedere dumnezeiască, atunci și acest întuneric dumnezeiesc este propriu-zis un întuneric prin lipsă și pe cei ce petrec în el îi face lipsiți de minte» [369].

Teologia negativă este numai o icoană anticipativă a vederii luminii dumnezeiești, dar nu e ea însăși acea vedere. «Noi, examinînd teologia negativă în tratatele anterioare despre lumină, am arătat că este icoana vederii aceleia fără chip și a împlinirii de care se bucură mintea mai presus de minte în Duhul Sfînt, dar nu e însăși aceea. De

368. *Op. cit.*, Cod. cit., 186 r., ed. Hristou I, p. 583—584; Filoc. cit., p. 329 (cap. 51—52).

369. *Op. cit.*, Cod. cit., f. 186 v., ed. Hristou I, p. 584—585; Filoc. cit., p. 330—331 (cap. 53).

aceea toţi cei ce s-au învrednicit prin credinţă să primească Taina (botezului) pot să laude pe Dumnezeu prin negaţie, dar nu se pot şi uni cu El şi să-L vadă prin lumină, decît numai dacă vor primi, prin împlinirea poruncilor, puterea mai presus de fire a vederii» [370].

El distinge în mod subtil între vederea din afară a întunericului în care Se acoperă Dumnezeu pentru mintea omenească ce lucrează prin puterile ei şi între pătrunderea în interiorul acestui întuneric prin aceea că mintea e trasă acolo de Dumnezeu însuşi. Cea dintîi e teologia negativă. Ea ar putea spune cel mult că întunericul în care locuieşte Dumnezeu se află şi el dincolo de toate imaginile şi conceptele lucrurilor. «Dacă deci urcarea lui Moise ar fi fost numai pînă la vederea acelui loc, ar fi dogmatizat just din acestea că nu este nici o vedere după teologia prin negaţie. Dat fiind însă că Moise se desprinde şi de vederea acelui loc şi pătrunde în întunericul cu adevărat tainic, prin încetarea oricărei lucrări cognitive în sens de depăşire, unindu-se pe o treaptă mai înaltă cu Cel necunoscut şi văzîndu-L şi cunoscîndu-L pe Acesta mai presus de minte, cum vom închide vederea din întunericul dumnezeiesc numai în marginile teologiei şi contemplaţiei prin negaţie? Căci aceasta a privit-o şi înainte de a intra în întunericul mai presus de lumină (ὑπέρφωτον γνόφον), prin locul acela».

Dar «oare Moise, desfăcîndu-se de toate lucrurile văzute şi de toate cugetările văzute şi care văd şi depăşind vederea locului şi pătrunzînd în întuneric, n-a văzut nimic? Dar a văzut cortul imaterial, pe care l-a arătat celor de jos prin imitaţie materială... Aşadar cortul şi cele ce ţin de cort, preoţia şi cele ce ţin de preoţie sînt simboluri sensibile şi perdele ale vederilor lui Moise din întunericul dumnezeiesc. Dar acele vederi însele nu erau simboluri». «Mai poate zice deci cineva că în întunericul dumnezeiesc şi după teologia prin negaţie nu se mai arată nici o vedere mai înaltă?» [371].

Rămîne, aşadar, stabilit că teologia negativă este altceva decît vederea luminii dumnezeieşti, ca o treaptă inferioară aceleia. Tot aşa, că între ea şi vederea luminii dumnezeieşti mai este un apofatism intermediar, experiat într-un mod existenţial de toată fiinţa noastră, într-o stare culminantă a rugăciunii, ca simţire în întuneric a prezenţei lui Dumnezeu şi ca tăcere totală a minţii. Primele două stări le atinge omul prin puterile lui naturale, ajutate, se înţelege, de harul primit la botez şi în Taina Sfîntului Mir. Prin ele mintea ajunge în apropierea prăpastiei ce desparte cunoaşterea ei de Dumnezeu, dar se află încă dincoace,

370. *Op. cit.*, ibid., Filoc. cit., p. 332—333 (cap. 53); ed. Hristou, I, p. 586.
371. *Op. cit.*, Filoc. rom. VII, p. 334—336 (cap. 54—55); ed. Hristou, I, p. 587—588.

pe tărîmul omenescului. Dar răpită de Dumnezeu, trece dincolo, la vederea luminii. Desigur şi vederea luminii dumnezeieşti este însoţită de un apofatism, căruia i-am putea zice de gradul al treilea. Dar nu mai e un apofatism în sensul de vid, ca cele două anterioare. El constă pe de o parte, în conştiinţa celui ce vede acea lumină că ea nu poate fi cuprinsă în concepte şi exprimată în cuvinte, iar pe de alta, că mai sus de ea este fiinţa divină, care rămîne cu totul inaccesibilă, şi că însăşi lumina accesibilă rămîne o rezervă infinită. Dar ea are un conţinut pozitiv de cunoaştere mai presus de cunoaştere, de cunoaştere apofatică, de experienţă şi simţire mai presus de experienţa şi de simţirea naturală.

Cum am spus, vederea luminii reprezintă răpirea prin ea a minţii dincolo de prăpastia dintre noi şi Dumnezeu, încît nu se mai află pe tărîmul de dincoace, al cunoaşterii naturale, ci pe cel de dincolo. De aceea teologia negativă şi apofatismul tăcerii le tratăm în partea a doua a acestei cărţi, pe cînd vederea luminii în partea a treia, a unirii sufletului cu Dumnezeu.

Afirmaţia lui Hausherr, că isihasmul a părăsit tradiţia orientală a împreunării afirmaţiei cu negaţia în exprimarea experienţei tainice, păstrînd exclusiv afirmaţia vederii luminii dumnezeieşti [372], nu este justă. Tratatele III din triada întîia şi din cea posterioară ale sfîntului Grigorie Palama nu încetează a numi vederea luminii dumnezeieşti «cunoştinţă mai presus de înţelegere» sau «neştiinţă în sens de depăşire». Lumina dumnezeiască văzută în chip neînţeles rămîne şi pentru isihasm o taină, care nu exclude, ci implică apofatismul, fără a-l lăsa numai pe acesta în vigoare. Ceea ce distinge acest apofatism al vederii mai presus de vedere a luminii, e faptul că acest apofatism nu e un vid, ci o covîrşitoare prezenţă dumnezeiască; şi nu e o negaţie intelectuală şi o simţire pe întuneric a prezenţei lui Dumnezeu, ci o experienţă copleşitoare a acestei prezenţe. Afară de aceea, lumina dumnezeiască nu e cunoscută toată de oricine, de la început, ci cunoaşterea ei e un progres

372. J. Hausherr zice: «La théologie de la lumière intégrale ne pourrait pas intégrer la ténèbre surlumineuse. Et c'est pourquoi l'idée ne lui est pas venue de réunir sous un même symbole, celui de la nuit obscure et bienheureuse, connaissance et inconnaissance, lumière et obscurité, union et déréliction, joie et douleur de la contemplation... Pour le dire en passant, le palamisme a même presque éliminé les ténèbres de sa théologie. Grace à la distinction réelle entre l'essence et les énergies en Dieu, il a dissocié la notion dionysienne d'une «inconnaissance totale, qui est connaissance de Celui qui est au dessus de tout ce qui se connaît» (Epist. I; P.G. 3, 1065). Il y a maintenant, d'une part inconnaissance totale de l'essence et d'autre part connaissance non plus ténébreuse des énergies. De sorte que la contemplation peut encore devenir «toute lumière» par rapport aux énergies et restera toute ténèbre par rapport à l'essence divine. Mais de sorte aussi que se perd la profondeur de la notion dionysienne, et l'on rentre ou l'on reste dans l'intellectualisme évagrien ou dans l'esthétisme de Macaire». (*Les Orientaux connaissent'ils...*, p. cit., p. 45).

etern, după teologia sfîntului Grigorie Palama. Conştiinţa acestei nesfîrşite rezerve de lumină ce se simte în cea experiată, dar nu e propriu zis experiată, ca şi a absolutei incognoscibilităţi a fiinţei divine, este o experienţă necontenită în văzătorul luminii. Dacă el devine totuşi întreg lumină, aceasta nu înseamnă că el se înţelege deplin, ci îşi devine şi mai plin de taine, ca o fiinţă îndumnezeită, mai presus de fire, inspirîndu-şi el însuşi o uimire continuă de sine.

În Apus cel care a înţeles în modul acesta pozitiv «întunericul» lui Dionisie a fost cardinalul Nicolae Cusanus, care a explicat acest întuneric nu ca o lipsă de lumină, sau ca o amestecare reală de lumină şi de întuneric, cum ar fi vrut J. Hausherr s-o facă isihasmul, ci ca o abundenţă de lumină ce tocmai prin acest fapt copleşeşte vederea şi poate fi numit nu numai lumină, ci şi întuneric [373].

Dar, să stăruim ceva mai mult asupra treptelor apofatice începînd de la cea dintîi.

6. DINAMICA RAPORTULUI DINTRE TEOLOGIA NEGATIVĂ ŞI CEA AFIRMATIVĂ

Teologia negativă este încă o operaţie mintală, cea din urmă operaţie mintală, amestecată însă, ca şi rugăciunea, cu o simţire a neputinţei de a cuprinde pe Dumnezeu. Ea stă în legătură cu contemplarea lui Dumnezeu prin natură, prin istorie, prin Sfînta Scriptură, prin artă, prin dogme şi în general prin tot ce este la mijloc între noi şi Dumnezeu fie ca realitate externă, fie ca sistem de concepte şi de imagini simbolice. Întrucît orice realitate, concept sau imagine simbolică, pe de o parte Îl oglindeşte pe Dumnezeu, pe de alta trezeşte în noi evidenţa sau simţirea neexplicită că Dumnezeu e cu totul altfel, în comparaţie cu acestea, ele ne provoacă la negarea tuturor atributelor pozitive pe care, pe baza lor, le-am acordat lui Dumnezeu. Toate cele de la mijloc deschizîndu-ne adică perspectiva spre Dumnezeu, ne pun totodată în faţa prăpastiei infinite a realităţii divine, pe care n-o putem cuprinde cu mintea noastră, şi care în primul rînd nu ne înfăţişează nimic din ceea ce înfăţişează realităţile create, conceptele şi imaginile simbolice. Dar mintea noastră în faţa acestei prăpăstii încă nu renunţă de a privi şi la lucruri,

373. «Cine însă lasă în urmă lumina vizibilă intră în chip necesar în ceva ce nu mai e lumină vizibilă şi de aceea pentru ochi e întuneric. Şi cînd se află în acest întuneric, care e o întunecare pentru ochi, şi ştie că se află într-o întunecime cauzată de incapacitatea ochilor săi, ştie şi aceea că a pătruns în faţa soarelui. Căci acea întunecime pentru ochi vine de la lumina supra-luminoasă a soarelui». (Das Schauen Gottes, traducerea scrierii *«De visione Dei»*, von E. Bohnenstadt, Leipzig-Meiner, 1942, p. 70).

la concepte şi la imagini simbolice. Ci îşi plimbă privirea de la acestea la aceea, constatînd că acestea nu îi oferă mijloace pentru caracterizarea aceleia. Încercînd, aşa zicînd, să măsoare abisul cu fiecare măsură din lume, adică cu fiecare însuşire sau imagine, sau cu fiecare concept format pe baza lucrurilor create, mintea constată că nu se potriveşte nici una. Şi atunci le aruncă rînd pe rînd. Teologia negativă este deci o operaţie mintală întrucît cercetează conţinutul diferitelor însuşiri şi concepte în comparaţie cu abisul divin pe care-l trăieşte oarecum cu simţirea şi constată că sînt insuficiente [374].

Într-un anumit sens teologia negativă e încă o operaţie raţională, fiind o exactă cîntărire a fiecărui concept, ale cărui margini abia acum apar minţii în toată claritatea. Dar întrucît această cuprindere a conţinutului definit al unui concept se face deodată cu aruncarea privirii asupra abisului dumnezeiesc pe care raţiunea nu-l poate cuprinde, ci pe care mintea îl intuieşte printr-o ochire sau simţire de altă natură, operaţia aceasta, deşi pe de o parte mintală, nu e numai raţională, nu e numai deductivă, ci are în ea şi un element intuitiv, de constatare a ceea ce nu are margini şi deci nu poate fi definit. E o operaţie raţională prin care mintea constată, totuşi, insuficienţa raţiunii [375]. E o operaţie prin care raţiunea însăşi îşi devine conştientă de mărginirea ei şi de neputinţa de a sesiza pe Cel infinit şi cu totul altfel. Mintea nu părăseşte cu privirea ei total ţărmul solid al celor definite, dar, ajutată de un fel de simţire a ei (νοερὰ αἴσθησις), şi-o plimbă de la ele la abisul dumnezeiesc, *se cumpăneşte între amîndouă. Teologia negativă nu leapădă sau nu uită, ca fiind cu totul de prisos, conceptele pozitive culese din lumea* creată. Căci chiar dacă constată că ele nu se potrivesc lui Dumnezeu, totuşi numai în comparaţie cu ele constată că Dumnezeu e altfel. Mintea se gîndeşte pe rînd la cîte unul din aceste concepte, cînd i le neagă lui Dumnezeu. De aceea teologia negativă nu face de prisos o îmbogăţire a spiritului nostru cu concepte tot mai înalte şi tot mai nuanţate. Căci măsurînd şi cu ele dumnezeirea şi găsind-o mereu necu-

---

374. Sf. Grigorie Palama zice: «Dar şi noi ştim că în teologia negativă cele ce se neagă lui Dumnezeu le înţelege mintea». *(Cuv. III din cele post.*, Coisl. gr. 100, f. 185 r; Filoc. rom. VII, p. 309 (cap. 35); ed. Hristou I, p. 560).

375. Iacob Böhme face o deosebire între raţiune, care nu poate cuprinde mult, şi între înţelegere (Vernunft, Verstand) care, fără să înlăture sau să acopere misterul, îl străbate (Kayré, *Gotteslehre Iacob Böhme's*, în Jahrbuch für Philosophie und phenomenologische Forschung, Niemeyer, 1929, p. 234). Noi atribuim această capacitate de înţelegere sau măcar de constatare a misterului, minţii care este cea mai largă facultate de cunoaştere, raţiunea fiind numai o latură a ei, cea discursivă. Raţiunea e mereu, în operaţiunile ei, însoţită de mintea care vede mai mult decît ea. Atîta numai că de multe ori raţiunea înăbuşă sau dispreţuieşte vederea minţii. Dar în teologia negativă mintea îşi impune un rol mai hotărîtor.

prinsă, ne covîrşeşte tot mai mult simţirea covîrşitoarei ei măreţii. În acest sens «cunoaşterea de Dumnezeu este un proces dinamic», cum zice un gînditor creştin. «Nu există granițe, pe care să le poată ridica agnosticismul. E posibilă o gnoză care cercetează tot mai departe şi mai departe în adîncime. Cunoaşterea de Dumnezeu este o mişcare nesfîrşită a spiritului. Totuşi misterul continuă mereu să persiste; dumnezeirea nu va putea fi niciodată cunoscută pînă la capăt» [376].

Teologia negativă are nevoie de termenii pozitivi pentru a-i nega. Şi cu cît sînt aceştia mai înalţi, mai subtili, cu atît exprimă nu numai prin ei înşişi ceva din bogăţia puterii şi imaginaţiei lui Dumnezeu care a creat realităţile exprimate prin ei, ci prilejuiesc şi prin negarea lor o icoană (în negativ) a măreţiei divine care e mai presus şi de ei. Teologia negativă nu justifică o lene a spiritului, o abdicare de la raţiune, ci pretinde o continuă înălţare a schelelor raţiunii, pentru ca de pe trepte tot mai înalte nemărginirea oceanului divin să ne apară într-o viziune care să ne înfioare tot mai mult. Teologia negativă, departe de a pretinde renunţarea pentru totdeauna la conceptele raţionale, e dornică de o sporire a lor. Ea e punctul supra-raţional al neobositelor încordări ale raţiunii care nu trebuie să-şi sfîrşească nicicînd cercetările ei asupra naturii, vieţii omeneşti, Scripturii. Orice progres în cunoaşterea proceselor fizice, biologice, spiritual-umane din sînul creaţiunii, înseamnă o nouă treaptă pe schela de pe care teologia negativă, mînată de o simţire a minţii, îşi aruncă o ochire şi mai adîncă şi mai cuprinzătoare în nemărginirea divină, care în acelaşi timp ea însăşi face posibilă înălţarea continuă a acestei schele. De aceea, nu socotim potrivit dispreţul cu care vorbesc unii teologi ortodocşi de teologia pozitivă. Dacă lumea şi Scriptura sînt revelaţiunile lui Dumnezeu, iar ele ne spun ceva pozitiv despre El, evident că teologia pozitivă îşi are drepturile ei. Ce ar fi dacă n-am mai spune nimic pozitiv despre Dumnezeu, nici măcar că este? Nu s-ar periclita, în lipsa oricărei propoveduiri, însăşi viaţa religioasă? Ce s-ar întîmpla dacă n-am spune că Dumnezeu e mare şi plin de iubire? Dacă Dumnezeu nu S-ar fi descoperit prin creaţie şi prin revelaţia supranaturală nu L-am cunoaşte deloc [376 bis]. Dar odată ce a binevoit să Se descopere prin acestea, trebuie să le folosim pentru a spune

376. N.B., *op. cit.*, p. 84.

376 bis. Kayré zice, redînd cugetarea lui Iacob Böhme: «Pe de altă parte e clar că tocmai natura creată este aceea care ne permite să ne ridicăm spre Dumnezeu în calitatea Sa de Creator şi fundament al ei. Dacă n-ar exista o lume creată presupunînd că noi tot am fi prezenţi ca să ne punem o astfel de întrebare, n-am fi ştiut niciodată ceva despre Dumnezeu. Dacă Dumnezeu nu S-ar fi manifestat prin natură, dacă n-ar fi creat, ci ar fi rămas etern în El însuşi fără să Se reveleze, n-am şti despre El absolut nimic». (*Op. cit.*, p. 232).

cîte ceva pozitiv despre El. E drept că teologia pozitivă e o teologie a finitului, dar departe de a exclude infinitul, face posibilă ridicarea spre el. Numai dacă ea nu se alternează cu teologia negativă devine «o știință pragmatic-juridică, exoteric-socială, naturalizînd și raționalizînd realitatea divină», care fiind infinită și inepuizabilă nu poate încăpea în concepte raționale [377].

De aceea, trebuie să spunem numai că teologia pozitivă are nevoie continuu de cea negativă, precum și cea negativă, de cea pozitivă. Cel ce face teologie negativă împrumută totuși termenii teologiei pozitive, pe care îi neagă mereu. Mai mult chiar, el trebuie să fi încercat întîi și să încerce mereu să se apropie de dumnezeire cu termenii teologiei pozitive pentru a constata că nu i se potrivesc și în consecință să-i nege. Cu alte cuvinte, nu poate cineva face teologie negativă decît în alternanță cu cea pozitivă. Cauza acestui fapt stă și în spiritul omenesc, dar nu stă numai în el, ci e mai adîncă.

Propriu-zis sînt două cauze mai adînci :

a) Pe de o parte ultimul principiu creator care a dat existența și care poate să o explice nu poate fi ca lumea însăși ; altfel nu ar fi principiul ultim și transcendent lumii ; altfel ființa necreată nu s-ar mai deosebi de lumea creată. Dar pe de altă parte, acest principiu și acest izvor trebuie să cuprindă tot ceea ce poate explica existența și conținutul lumii. Așadar, principiul absolut și transcendent nu poate cuprinde nici una din calitățile, care se află în lume, sau în vreuna din părțile sale. El nu poate fi o parte a lumii, nici un fundament al lumii, de aceeași esență cu ea, nici existența însăși așa cum o cunoaștem noi, pentru că existența aceasta își cere o explicație în ceva superior ei, altfel decît ea. El nu poate fi decît negația existenței, dacă înțelegem prin aceasta forma imperfectă de existență a lumii, singura pe care o cunoaștem ; el e negația oricărei categorii a acestei existențe, scurt vorbind, el e non-existența [378]. Dar fiindcă principiul absolut este izvorul puterii care a făcut toate, care a făcut posibilă existența pe care o cunoaștem și care explică natura tuturor, el trebuie să stea într-o anumită legătură cu lucrurile și cu lumea ; el trebuie să aibă o anumită asemănare cu lucrurile al căror principiu creator și fundament este. Existența, cu întreaga ei varietate, trebuie să aibă ceva în el care o face posibilă în temeiul anumitor rațiuni și energii, care corespund diferitelor însușiri ale lumii.

---

377. N.B., *op. cit.*, p.c.

378. Dumnezeu e «Nichts» zice Iacob Böhme (A. Kayré, *Gotteslehre*... în *op. cit.*, p. 225, urm.). Studiul acesta e un fragment din cartea lui Kayré, *La Philosophie de Iacob Böhme*, Paris, Vrin, 1929.

Astfel, chiar în raportul acestui principiu creator cu lumea creată stă cauza pentru care trebuie să vorbim despre el în termeni contrazicători, de teologie pozitivă și negativă: lui i se potrivesc într-un anumit fel toate însușirile lumii, dar, în același timp, nici una în mod adecvat, nici chiar existența. Este asemănător tuturor și se lasă participat de toate și în același timp e absolut «altfel», cu totul neasemenea lor. Pe de o parte e inaccesibil înțelegerii, pentru că o transcende cu totul; dar fiindcă, pe de altă parte, ceva care n-ar putea fi înțeles în nici un fel n-ar putea fi principiul lumii, el trebuie să fie înțeles întrucîtva, ca să poată fi explicate toate prin el [379].

Astfel ambele căi de apropiere de absolut, cea pozitivă și cea negativă, sînt la fel de necesare și de legitime, pe cît sînt la fel de insuficiente, cauza primă fiind, cum spune Dionisie Areopagitul, mai presus de afirmări și de negațiuni. Numai amîndouă dirijează privirea minții în mod just spre El, dar nici amîndouă la un loc nu ajung pînă la El. Dacă Dumnezeu ar fi numai infinit în raport cu lumea, nu și altfel decît ea, teologia negativă n-ar fi necesară. Ar ajunge să întindem cu imaginația pînă la infinit orice însușire a lumii prin așa zisa *via eminentiae per analogiam* și am avea o însușire a lui Dumnezeu. Dar aceasta ar însemna că Dumnezeu este într-o continuitate de natură cu lumea. Deci chiar dacă ar fi o deosebire între El și ea, aceasta n-ar fi o deosebire de natură între Dumnezeu și lume. Dar Dumnezeu nu e numai infinit, ci și absolut altfel decît lumea. Deci nu ajunge numai *via eminentiae*, sau metoda analogiei pentru a corecta insuficiențele teologiei pozitive. Dumnezeu este absolut indeterminabil, nu atît pentru că orice determinație este rotunjire în cadre finite, iar El e infinit, ci mai ales pentru că nici o categorie a existenței pe care o cunoaștem nu I se potrivește, odată ce nici categoria cea mai generală, aceea de existență, nu I se potrivește. De fapt existența Lui nu se încadrează așa-zicînd în genul cel mai larg al existenței ca atare. Ci El e în afară și deasupra existenței în general; nici măcar termenul «este» sau «există», în care desemnăm tot ce e mai general, ceea ce e comun tuturor lucrurilor și ființelor, nu I se potrivește, pentru că nu ne scoate nici el din ordinea creată. De aceea nu ajunge pentru caracterizarea Lui numai amplificarea la infinit a însușirilor din lume, nici măcar corectarea lor printr-o atribuire analogă, ci rămîne și după aceea necesară teologia negativă, care consideră că trebuie negată chiar și ideea echivocă de analogie, oricîte posibilități lasă de a păstra pe Dumnezeu într-o mare deo-

379. Kayré, *op. cit.*, p. 227.

sebire de lume, deși, pe de altă parte, cele din lume trebuie să-și aibă o anumită analogie în Dumnezeu.

b) O altă cauză pentru care teologia negativă este necesară, dar în alternanță cu cea pozitivă, este faptul că ființa lui Dumnezeu este altfel decît o pot arăta manifestările ei sau lucrările ei. Toate numirile ce le dăm lui Dumnezeu se referă la aceste manifestări sau lucrări, care își arată efectul în lucrurile și însușirile lumii, nu la ființa divină. De aceea, pe de o parte, lui Dumnezeu I se dau nenumărate numiri, pe de alta, este cel nenumit, cel Căruia după ființă nu I se potrivește nici un nume [380]. Cînd ne gîndim la manifestările lui Dumnezeu, facem afirmațiuni pozitive despre El; dar cînd ne gîndim la ființa Lui, negăm toate afirmațiunile. Numirile ce le dăm lui Dumnezeu se referă la energiile divine ce coboară la noi, zice sfîntul Vasile, nu la ființa Sa ce rămîne inaccesibilă [381]; se referă la puterile ce se lansează ca niște raze din Dumnezeu (πρόοδοι), creînd și susținînd diferite aspecte ale lumii. *Ființă* e numele ce se dă energiei de ființă făcătoare; *înțelepciune*, energiei de înțelepciune dătătoare, zice Dionisie Areopagitul. Mai presus de acestea este însă «ascunsul» divin, căruia nu i se poate da nici un nume și care nu intră în nici o relație (ἄσχετος) și nu se împărtășește deloc. «Căci toate cele dumnezeiești și toate cîte ni se arată se cunosc numai din împărtășiri. Ce sînt însă ele în principiul și reședința lor e mai presus de minte și de toată ființa și cunoștința. De pildă, dacă numim ascunsul supraființial (ὑπερούσιον κρυφιότητα) Dumnezeu, sau viață, sau ființă, sau lumină, sau cuvînt, nu înțelegem nimic altceva decît puterile coborîte din ea pînă la noi, puteri îndumnezeitoare, de-ființă-făcătoare, de-viață-pricinuitoare, sau de-înțelepciune-dătătoare» [382]. Dar ascunsul acela rămîne mai presus de aceste puteri (ὑπέρκειται), fiind mai presus de ființă, mai presus de dumnezeire (ὑπέρθεος), mai presus de viață, mai presus de orice nume și împărtășire [383]. Desigur numirile noastre, împrumutate de la efectele energiilor divine în lume, nu ating în mod adecvat nici măcar aceste energii. De aceea negarea numirilor e îndreptățită chiar și cînd ne gîndim la ele. Dar totuși le putem atribui mai liniștit aceste numiri adăugîndu-le coeficientul unei întrebuințări *per analogiam* [384].

---

380. Dionisie Areopag., *De div. nom.*; P.G. 3, 596.

381. *Adversus Eunomium I*, c. 6; P.G. 31, 521—524; II, c. 4; P.G. cit., 577—580; II, c. 32, col. 648.

382. *De div. nom.* II, 7; P.G. 3, 645. Acestea se numesc înaintări binevoitoare ale principiului divin. *De div. nom.* II, 11; P.G. 3, 649 (ἀγαθοπρεπεῖς πρόοδοι τῆς θεαρχίας)

383. *Ibidem.*

384. «Dar cele cauzate nu au o asemănare exactă, ci au în ele o oarecare icoană a cauzelor, dar cauzele înseși se află mai presus de cele cauzate după sensul lor propriu». *De div. nom.* c. II, 8; P.G. 3, 645.

Ideea că ființa lui Dumnezeu e mai presus de orice, că toate numirile le desprindem din ceea ce lucrează El în legătură cu viața noastră și deci se referă la această lucrare multiplă, o dezvoltă pe larg și sfîntul Grigorie de Nyssa: «Dumnezeu nu e numit ca ceea ce este prin numirile ce I le dăm, căci ființa Celui ce este e negrăită; ci din cele ce le face în legătură cu viața noastră» [385]. «Fiindcă nici un nume nu cuprinde ființa dumnezeiască, de aceea ne folosim de multe nume, făcîndu-se după putința de a le înțelege a fiecăruia din noi o rațiune oarecare a Lui din mulțimea variată a înțelesurilor lor» [386]. Mintea omenească exprimă din lucrări atîta cît cuprinde. «Căci din măreția și frumusețea făpturilor este contemplat Făcătorul tuturor. Atribuind aceste numiri ființei dumnezeiești care depășește orice minte, nu lăudăm prin ele pe aceea, ci ne călăuzim pe noi înșine prin cele spuse spre înțelegerea celor ascunse» [387].

Sfinții părinți, ca să evidențieze cum ființa divină nu poate fi cunoscută, fiind altceva decît manifestările ei, ne dau pildă lucrurile create, a căror ființă rămîne de asemenea inaccesibilă. «Noi ne aflăm într-o ignorare a tuturor, zice sfîntul Grigorie de Nyssa. Ne ignorăm întîi pe noi înșine, apoi pe toate celelalte. Căci cine a ajuns să-și cuprindă sufletul său? Cine a cunoscut ființa lui? Iar dacă nu se cunoaște pe sine, cum ar cunoaște ceva din cele mai presus de el? Și cel ce-și dă seama de neștiința despre sine oare nu învață chiar prin aceasta să nu se mire că toate cele din afară îi sînt ascunse și tainice? De aceea, și din stihiile lumii atîta cunoaștem, cît putem primi de la fiecare spre folosul vieții noastre» [388]. «Precum despre un om, spunînd că e de neam bun, frumos, bogat etc., n-am indicat ce e ființa însăși a acelui om, ci am indicat cîteva trăsături din cele cunoscute în legătură cu el, la fel toate cele ce ni le spune Scriptura despre Dumnezeu, că nu are cauză, că nu e mărginit, sînt din cele din preajma Lui (ἐκ τῶν περὶ τὸν αὐτόν), dar ființa însăși nu poate fi cuprinsă de cugetarea noastră, nici exprimată de cuvînt, pentru care motiv Scriptura a rînduit să fie venerată prin tăcere, împiedicînd cercetarea celor mai adînci, cînd spune că nu trebuie pronunțat cuvînt înaintea feței lui Dumnezeu» [389].

Iar sfîntul Grigorie Palama, vorbind de raportul energiilor celor multe ale lui Dumnezeu cu ființa cea simplă a Lui, zice: «Dumnezeu le

385. *Contra Eunomium*, libr. XII, P.G. 45, 960.
386. *Op. cit.*, P.G. 45, 967.
387. *Op. cit.*, P.G. 45, 961.
388. *Contra Eunomium XII*, P.G. 45, 945 C, 949 B.
389. *Op. cit.*, P.G. 45, 945.

are pe toate acelea, mai bine zis e deasupra tuturor, unitar şi nedespărţit, aşa cum sufletul are unitar în el toate puterile prin care se îngrijeşte de trup. Căci precum sufletul, chiar cînd ochii sînt orbi şi urechile surde, are în el puterile de îngrijire a trupului, astfel chiar cîtă vreme nu e lumea, Dumnezeu are în Sine puterile proniatoare ale lumii. Şi precum sufletul e unul şi simplu şi necompus, neînmulţindu-se şi necompunîndu-se din cauza puterilor ce sînt în el şi ies din el, la fel şi Dumnezeu, deşi e nu numai multiputernic, ci atotputernic, nu-Şi pierde simplitatea şi unitatea din cauza puterilor ce pornesc din El. Întrucît Dumnezeu este fiinţă mai presus de fiinţă, e negrăit şi necugetabil, fără relaţii în afară şi neîmpărtăşibil; întrucît însă e fiinţa lucrurilor şi viaţa celor vii şi înţelepciunea celor înţelepţi, e cugetat, numit şi împărtăşit de către cele create»[390].

Deci, în faptul că după fiinţa cea ascunsă Dumnezeu e necunoştibil, iar după lucrările Lui care vin în lume şi se oglindesc în efectele lor create e cunoştibil, stă necesitatea de a exprima pe Dumnezeu antinomic, adică în termeni pozitivi, înlăturaţi imediat prin cei negativi. Astfel, pe de o parte, trebuie să spunem că Dumnezeu e viaţă, după puterea de viaţă-făcătoare, pe care Şi-a manifestat-o lucrînd în lume, pe de altă parte trebuie să spunem că nu e viaţă, căci fiinţa cea ascunsă din care porneşte puterea de-viaţă-făcătoare, lucrătoare în lume, nu se identifică cu aceasta, fiind mai mult decît ea. Dumnezeu e fiinţă, e înţelepciune, e putere, e bunătate, după puterile ce pornesc din El, după manifestările din lume, dar fiinţa Lui, ca izvor infinit al nenumăratelor puteri, nu e niciuna din acestea, nici toate la un loc, fiind mai mult decît acestea şi fiind cu totul indeterminabilă. Ele toate sînt din fiinţa lui Dumnezeu, necreate şi neseparate de ea, dar totuşi nu sînt identice cu fiinţa.

Fiinţa lui Dumnezeu nu e nici una din acestea, dar nu în sens de lipsire de ele, ci de depăşire (καθ' ὑπεροχήν), zice Palama. Dumnezeu, pe de o parte, e existenţă, pe de alta, nu e existenţă, dar nu în sensul că n-ar exista, ci ca Cel ce e mai presus de existenţă.

Sufletul nostru şi manifestările lui oferă o analogie a acestui raport între fiinţa şi puterile lui Dumnezeu şi deci o ilustrare a necesităţii de a alterna în legătură cu El termenii pozitivi şi negativi. De pildă, putem spune că e minte, voinţă, simţire, mişcare, dacă ne gîndim la toate actele Lui de cugetare, de voinţă, de simţire, de mişcare. Dar îndată trebuie să ne rectificăm, spunînd că nu e nici cugetare, nici voinţă, nici

---

390. Pr. D. Stăniloae, *Viaţa şi învăţătura Sf. Grigorie Palama*, Sibiu, 1938, p. 103, 105; Cuvînt II, triada a doua, Cod. Coisl. gr. f. 218 r-v; ed. Hristou I, p. 673.

simţire, nici mişcare, căci, ca izvor al tuturor acestor acte, e mai mult decît toate şi nu Se epuizează în ele, rămînînd mereu pe deasupra, ca un sediu deosebit de acestea şi indeterminabil [391].

După concepţia sfinţilor părinţi există un mister al lucrurilor şi al fiinţelor, dar mai ales există un mister al fiinţei divine. În teologia negativă se exprimă conştiinţa acestui mister al divinităţii, precum în «ştiu că nu ştiu nimic» al lui Socrate se exprimă aceeaşi conştiinţă în raport cu misterul general al lucrurilor. Misterul însă nu e pus ca un zid de întunerec absolut şi nemişcat în faţa minţii noastre. Aşa ar fi dacă n-ar avea nici o manifestare. Dar din el ţîşnesc lumini fără sfîrşit. Şi luminile îi arată prezenţa şi contururile. Misterul înseamnă în definitiv o rezervă interminabilă de adevăr care, descoperindu-şi la infinit aspectele, rămîne mereu o rezervă inepuizabilă ; el înseamnă pîinea spirituală a minţii, care, împărtăşindu-se mereu tuturor minţilor, niciodată nu se sfîrşeşte. Fără o fiinţă divină transcendentă cunoaşterii, veşnic neepuizată în manifestările ei de lumină şi de putere, am termina curînd opera de cunoaştere a adevărului. Dar aceasta ar însemna că el este mărginit şi însăşi setea fiinţei noastre de cunoaştere ar fi finită. Dar noi vedem că nu poate fi aşa. Fiinţa noastră ar ajunge în acest caz la o insuportabilă plictiseală şi însăşi veşnicia noastră ar fi fără rost. Ca un oarecare

---

391. S. Bulgacov, *Tragoedie der Philosophie*, *Darmstadt*, p. 139—142, face o deosebire asemănătoare între eu-ul transcendent cunoaşterii şi determinării noastre, între eu-ul fără nume, de aceea indicat printr-un substitut de nume (pro-nume), şi între manifestările lui fizice, voluntare şi intelectuale, ca cea pe care Palama o face între fiinţa absolut-transcendentă a lui Dumnezeu şi lucrările Lui, care intră în relaţie cu lumea şi se fac cunoscute. Numai prin ele ştim ceva despre El : ele sînt predicatele Lui. Eu-ul este cu adevărat real, totuşi el nu există în rîndul existenţelor în sens obişnuit, aşa cum centrul cercului nu e un punct obişnuit pe suprafaţa cercului, cum se spune adesea în geometrie. S-ar putea spune că eu-ul nu e existenţă (în sensul obişnuit). De aceea nici nu poate fi exprimat, căci conceptul e un simbol al existenţei, o prindere a ei ; el aparţine deplin sferei existentului, căreia nu aparţine eu-ul. Totuşi, cuvîntul «eu» este pentru fiecare un semn tainic inteligibil, care indică spre adîncimea negrăitului, spre adîncimea tenebrelor, din care lumina rupe mereu cîte ceva, care devine «lumină» întrucît îşi defineşte ceva din sine. Eu-ul indică spre adîncimea negrăitului, a total indefinitului, spre adîncimea tenebrelor supraluminoase, spre izvorul ultim supraexistenţial, din care continuu se revarsă cîte ceva la suprafaţa cunoştibilă. Eu-ul este subiect de propoziţie pentru orice predicat, pentru tot ce se poate spune despre el. El e însă deasupra tuturor celor ce se pot spune despre el. «El e subiectul nostru fizic, adică această mare continuu mişcată de stări, trăiri, excitaţii şi pasiuni ale eu-ului noumenal... Şi nu numai subiectul fizic, ci şi eu-ul gnoseologic, adică totalitatea formelor şi categoriilor cunoaşterii este în raport cu eu-ul noumenal un predicat al lui... Şi voirea este tot numai un predicat al eu-ului, o păşire a lui în existenţă... În ultima analiză eu-ul trebuie determinat antinomic, după felul teologiei negative : de o parte eu-ul este un «nu» deplin şi defintiv, pentru că în sens obişnuit «nu este», dar totuşi el nu se transformă într-un zero, într-un gol, în nonexistenţă, pentru că el are supra-existenţă ; pe de altă parte, eu-ul este tot, de la cea mai intimă subiectivitate pînă la cea mai rigidă obiectivitate, pentru că totul poate deveni predicatul său. Legătura între eu şi predicat nu poate fi ruptă nici un moment».

paleativ pentru această plictiseală s-au conceput reîncarnările. Dar și acestea sînt o repetiție sau o varietate în același plan.

Fără necontenitele emanații de lumină, de putere creatoare și desăvîrșitoare, misterul ar fi lipsit de un rost de fecundare a spiritului, el ar fi ca și cînd n-ar exista, necontribuind cu nimic la sporirea luminii. Prin luminile ce le emite necontenit din sine, ni se dă putința să formulăm afirmații pozitive despre adevăr. Dar ele nu exprimă întreg adevărul, ci numai așchii mereu noi din el. Aceasta însă nu ne descurajează. Existînd o ființă veșnic fecundă, avem posibilitatea unui progres infinit în cunoașterea adevărului. Misterul acesta veșnic nou este însă Persoana infinită și setea de ea nu o poate avea decît o persoană. Dinamica eternă a cunoașterii implică nu numai misterul inepuizabil și apofatismul ce ține de el, ci și relația între Persoana supremă și persoana creată.

Teologia afirmativă exprimă fărîmile ce se pot prinde din «ființa» adevărului. Teologia negativă, conștiința sau evidența că aceste fărîme nu sînt totul, că prin ele nu s-a terminat cunoașterea adevărului. Ea exprimă conștiința sau evidența misterului inepuizabil, care e ca atare izvorul inepuizabil al adevărurilor ce se vor cunoaște în viitor. Teologia afirmativă face bilanțul celor cunoscute pînă acum. Teologia negativă dă asigurări pentru cunoașterea viitoare. Departe, așadar, de a fi o mărturie descurajatoare, teologia negativă este tocmai aceea care înviorează spiritul nostru cu perspectivele nesfîrșite pe care misterul, ca sîn inepuizabil de adevăruri, de revelații, le deschide spiritul.

7. RUGĂCIUNEA CURATĂ

După cum am văzut dintr-un citat dat mai înainte, sfîntul Grigorie Palama cunoaște ca o treaptă superioară teologiei negative un apofatism mai deplin și mai existențial, realizat prin rugăciunea curată. E un extaz al tăcerii interioare, o oprire totală a cugetării în fața misterului divin, înainte de a coborî, în mintea astfel oprită de uimire, lumina dumnezeiască de sus [392].

Deci înainte de a ne ocupa cu treptele superioare ale cunoașterii lui Dumnezeu prin tăcere completă și prin vederea luminii dumnezeiești,

392. «Deci lepădînd mintea, treptat, aceste relații, ca și pe cele cu lucrurile mai înalte decît acestea, iese întreagă din toate cele ce sînt, în vremea rugăciunii curate. Această ieșire (ἔκστασις) este cu mult mai înaltă decît teologia prin negație. Ea e proprie numai celor ajunși la nepătimire. Dar încă nu are loc unirea pînă ce Mîngîietorul nu va lumina de sus celui ce se roagă șezînd în foișorul vîrfurilor firii, așteptînd făgăduința Tatălui și pînă ce nu-l va răpi, prin descoperire, vederea luminii». (*Al treilea dintre cele posterioare, Despre lumina sfîntă*, Coisl. gr. 100, f. 180 v; Filoc. rom. VII, p. 310 (cap. 35); ed. Hristou I, p. 569).

trebuie să ne oprim asupra rugăciunii curate. Rugăciunea ea însăși are mai multe trepte, fiecare corespunzînd uneia din treptele urcușului duhovnicesc pe care se află omul. Căci rugăciunea trebuie să însoțească permanent pe om în urcușul său.

Făcînd abstracție de rugăciunea care cere bunuri materiale și care este o rugăciune inferioară, am putea judeca progresul în rugăciunea vrednică de laudă după două criterii: după obiectul ei și după concentrarea mai mult sau mai puțin desăvîrșită, și după starea de liniște a sufletului ce se roagă. În ce privește primul criteriu, Evagrie recomandă ca mai întîi să te rogi: «să te curățești de patimi, al doilea să te izbăvești de neștiință și uitare; al treilea, de toată ispita și părăsirea» [393]. În generalitatea lor aceste trei feluri de rugăciuni deosebite după cuprinsul lor ar corespunde cu cele trei faze ale urcușului duhovnicesc: a purificării, a iluminării și a unirii. În ce privește al doilea criteriu, pe orice treaptă rugăciunea adevărată trebuie să tindă a ține mintea nefurată de vreun gînd, vreo grijă [394], în măsura în care reușește să alunge mai deplin și pentru mai multă vreme gîndurile, e o rugăciune mai desăvîrșită [395]. Rugăciunea cu adevărat desăvîrșită este rugăciunea curată, adică aceea pe care o face mintea cînd a ajuns la capacitatea de a alunga ușor și pentru multă vreme orice gînduri în vreme ce se roagă. Dar la această capacitate ajunge omul numai după ce a dobîndit libertatea de patimi. Nici măcar gîndurile nevinovate nu mai trebuie să tulbure mintea în vreme ce se roagă, în vremea rugăciunii desăvîrșite. De aceea, rugăciunea curată se face numai după ce mintea s-a ridicat de la contemplarea firii văzute și de la lumea conceptelor, cînd mintea nu-și mai face nici o imagine și nici un concept [396]. De aceea, socotim că rugăciunea curată se cunoaște și după faptul că nu mai are vreun obiect, ci, după ce a trecut peste toate în ordinea valorii lor tot mai înalte, mintea nu mai cere decît mila lui Dumnezeu, simțindu-L ca Stăpînul de a cărui milă atîrnă.

---

393. *Capete despre rugăciune*, c. 38; Filoc. rom. I, p. 80; Filoc. gr. ed. 3, vol. I (sub numele lui Nil Ascetul), p. 180.

394. «Luptă-te să-ți ții în vremea rugăciunii mintea, surdă și mută și te vei putea ruga» (Evagrie, *op. cit.*, cap. 11; Filoc. rom. I, p. 70; Filoc. gr. cit., p. 178).

395. «Uneori stînd la rugăciune te vei ruga dintr-o dată bine... și mintea se află în multă odihnă rugîndu-se dintr-odată curat. Alte ori, amenințîndu-ne obișnuitul război, mintea se luptă și nu poate să se liniștească, deoarece s-a amestecat mai înainte cu felurite patimi. Totuși, cerind și mai mult, va afla». (Evagrie, *op. cit.*, cap. 29—30; Filoc. rom. I, p. 78; Filoc. gr. cit., p. 179).

396. «Cel ce a atins nepătimirea încă nu se și roagă cu adevărat. Căci poate să urmărească unele cugetări simple și să fie răpit de întîmplările lor și să fie departe de Dumnezeu». (*Op. cit.*, cap. 55; Filoc. rom. I, p. 81; Filoc. gr. cit. p. 181).

S-ar mai putea adăuga însă două criterii cu care se măsoară progresul rugăciunii : împuținarea cuvintelor și înmulțirea lacrimilor[397].

Pe culmile sale, rugăciunea e rugăciune curată prin faptul că nu mai are nici un obiect și nu mai folosește nici un cuvînt, ci mintea adunată din toate este conștientă că se află față în față cu Dumnezeu ; de aceea se mai numește și rugăciunea minții.

Desigur, nici pe cele mai înalte culmi ale vieții duhovnicești nu se poate afla mintea tot timpul golită de orice conținut, chiar și de idei simple, nepătimașe ale lucrurilor. Dacă totuși i se cere celui ce se străduiește după desăvîrșire să-și facă rugăciunea tot mai neîntreruptă, aceasta e propriu-zis o pomenire tot mai neîncetată a numelui lui Dumnezeu sau al lui Iisus, însă nu cu excluderea ideilor nevinovate, ci paralel cu ele, ca un mijloc de menținere a sa în curăție[398]. Deci «rugăciunea neîncetată» este altceva decît «rugăciunea curată sau mintală», în vremea căreia mintea nu mai are nici o idee, nici un gînd, afară de gîndul fără formă la Dumnezeu.

Desigur între «rugăciunea neîncetată» și «rugăciunea curată sau mintală» este o strînsă legătură. Aceleași puține cuvinte le folosește și una și alta. Pe urmă, nu poate ajunge cineva dintr-o dată la rugăciunea desăvîrșită, care este rugăciunea curată, dacă nu s-a obișnuit să aibă mereu pe Dumnezeu în cuget, dacă nu i-a devenit o dulceață gîndul la Dumnezeu. De aceea rugăciunea curată nu e decît flacăra care se ridică din ce în ce mai des din focul rugăciunii neîncetate.

În general spiritualitatea răsăriteană recomandă următoarele condiții pentru ca mintea să ajungă la starea rugăciunii curate :

1) Ca mintea să se întoarcă de la lucrurile din afară, în lăuntrul său, spre «inima» sa, părăsind orice obiect.

Prin minte se înțelege desigur lucrarea minții, revărsată spre lumea sensibilă, cum explică sfîntul Grigorie Palama[399]. Iar inima, spre care trebuie să se întoarcă, nu e decît centrul său, unde aflîndu-se nu mai privește în afară, spre lucruri, ci spre Dumnezeu. Mintea, întorcîndu-se în inimă, se întoarce «acasă», se spune în *Metoda* lui Nichifor din singurătate. Diadoh zice acestui centru, cînd «cămările minții», cînd

397. «Lacrimile din rugăciunea ta sînt un semn al milei lui Dumnezeu, de care s-a învrednicit sufletul tău în pocăința lui» (Isaac Sirul, *Cuv. 33*, ed. cit., p. 145). «Tăcerea este taină a veacului viitor, iar cuvintele, unealtă a lumii acesteia» (*Ibidem*, Ep. III, p. 363).

398. Marcu Ascetul, *Despre Botez* ; Filoc. rom. I, p. 304.

399. «Unii întreabă cum ar putea trimite cineva mintea înăuntru, cînd ea nu e despărțită de suflet, ci e chiar în el ? Aceștia nu-și dau seama că altceva e ființa minții și altceva e lucrarea ei». (*Cuv. II triada I*, la Pr. D. Stăniloae, *Viața și învățătura Sf. Grigorie Palama*, p. V ; ed. Hristou I, p. 397—398).

«adîncul inimii» [400]. Iar cînd prin «minte» înțelege lucrarea ei, atunci centrul ei este numit inimă, și cînd prin minte înțelege ființa minții, atunci centrul este numit «adîncul minții», sau «cămările inimii» etc.

2) Să mențină în preocuparea ei numai cîteva cuvinte adresate lui Iisus, adică pomenirea Lui stăruitoare, ca mijloc care o ajută să se strîngă din împrăștiere și o îndrumează spre ținta cea unică la care trebuie să ajungă, odată ce chiar și rugăciunea cea mai curată tot trebuie să păstreze gîndul prezenței lui Iisus.

La Diadoh al Foticeii aceste cuvinte se reduc numai la două, adică la strictul esențial pentru a ține gîndul la Iisus ca stăpîn al nostru: «Doamne Iisuse». Mai tîrziu la aceste cuvinte s-au mai adăugat cîteva. Prin ele nu se exprimă o cerere parțială, căci aceasta ar da minții un obiect, o formă definită, ci numai cererea generală a milei lui Hristos, sau simțirea necesității milei Lui. Iată cuprinsul obișnuit al acestei scurte rugăciuni: «Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine păcătosul». Ele cuprind, deodată cu conștiința prezenței lui Iisus, conștiința păcătoșeniei proprii și a trebuinței de a fi miluit de Iisus. Ele exprimă un raport al dependenței omului, nu de o forță impersonală, ci de mila iubitoare a Persoanei supreme. Această simțire nu are trebuință de concepte pentru a fi trăită, ci creează și susține o stare unitară, simplă, existențială, de umilință în fața milostivului Iisus.

Prima cerință se leagă în mod necesar cu a doua. Dacă mintea poate renunța la imagini și la concepte, nu poate renunța în general la o lucrare și la o simțire oarecare, afară de scurte momente de tăcere sau de răpire interioară, obținute la capătul rugăciunii. De aceea dacă i se taie minții ieșirile în afară și e silită să se întoarcă spre centrul său, «spre inimă», trebuie să i se dea un alt conținut; adică acel conținut unic în care vrem să se adune. De aceea spune Diadoh: «De patima moleșitoare și aducătoare de toropeală vom scăpa de ne vom ține cu tărie cugetul nostru între hotare foarte înguste, căutînd numai la pomenirea lui Dumnezeu. Căci numai întorcîndu-se mintea la căldura ei va putea să se izbăvească fără durere de acea împrăștiere. Cînd îi închidem minții toate ieșirile cu pomenirea lui Dumnezeu, ea cere o ocupație care să dea de lucru hărniciei ei. Trebuie să-i dăm pe *Doamne Iisuse*» [401].

400. *Cap.* 59; Filoc. rom. I, p. 351; Filoc. gr. cit., p. 251.

401. *Op. cit.*, cap. 58—59; Filoc. rom. I, p. 356—357; Filoc. gr. l.c. Vezi și Nicodim Aghioritul, *Enchiridion*, *cap.* 10, ed. 1801, la J. Hausherr, *La méthode d'oraison hésychaste*, p. 157.

Prin întoarcerea minții, adică a lucrării ei, în inimă, sau în adîncul ei, avînd ca preocupare necontenită scurta rugăciune adresată lui Iisus, se obțin mai multe lucruri :

a) Mintea (lucrarea ei), nemaipetrecînd în privirea lucrurilor externe, nu mai e primejduită să fie furată de gînduri pătimașe [402]. Astfel, mintea își biruie nestatornicia și împrăștierea, devenind unitară și concentrată sau simplificată.

b) Prin această concentrare și prin numele lui Iisus își ferește și lăuntrul său de gînduri păcătoase. Uneori se spune că trebuie păzită inima ca să nu intre în ea gîndurile pătimașe, sau trebuie curățită de gîndurile ce o stăpînesc [403]. Dar Diadoh al Foticeii a explicat că această inimă în care pot intra gînduri pătimașe nu e inima propriu-zis, ci regiunile din preajma inimii, deci în general interiorul sufletului. În el caută să pătrundă «duhurile de jos», cum zice sfîntul Grigorie Palama, din subconștientul pătimaș [404]. Păzirea inimii, în acest sens, înseamnă să nu lași nesupravegheată vreo parte a sufletului, sau vreo mișcare a trupului. În alt sens, păzirea inimii înseamnă în fond păzirea minții, ca ea să nu plece din inimă [405].

c) Dar, chiar dacă nu pot intra în inima însăși gîndurile acestea, îngrămădindu-se în jurul ei, nu o mai lasă să se deschidă. Punîndu-se ca un nor de jur împrejurul ei, ea pierde obișnuința de a mai privi deschis spre cer. Acesta a devenit pentru ea o simplă virtualitate, care nu-și mai face simțită existența.

De aceea, la început, mintea ce vrea să se întoarcă spre inimă găsește anevoie locul ei. Trebuie să lupte mult cu gîndurile din jurul ei, ca să-și facă drum spre ea și s-o deschidă. Adică mintea își recîștigă greu obișnuința de a privi prin inimă spre Dumnezeu, de a se preocupa cu El, de a-și redeschide ochiul a cărui funcțiune este să vadă cele spirituale. Cînd lucrarea minții obișnuită să se ocupe cu cele exterioare și-a recîștigat obișnuința de a se preocupa cu Dumnezeu, cînd s-a în-

402. Sf. Marcu Ascetul spune: «Mintea, îndată ce se depărtează de inimă și de căutarea Împărăției lui Dumnezeu aflătoare în lăuntrul ei, dă loc momelii (atacului) diavolului și devine capabilă să primească șoapta lui cea rea». *(Despre Botez*, Filoc. rom. I, p. 304).

403. În metoda atribuită sfîntului Ioan Gură de Aur se spune: «Gîndul la Domnul nostru Iisus Hristos clatină toată lucrarea dușmanului din inimă, o învinge și o dezrădăcinează treptat. Coborîndu-se numele Domnului nostru Iisus Hristos în adîncul inimii, pe cel care stăpînește peste întinderile inimii îl înfrînge, iar sufletul îl mîntuiește» (La Pr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 45).

404. La Pr. D. Stăniloae, *op. cit.*, VIII, Cuvînt II, triada I; ed. Hristou, I, p. 402.

405. Metoda sfîntului Ioan Gură de Aur spune: «Țineți inima sub toată paza, ca nu cumva să lasă gîndul despre Dumnezeu, ci printr-o pomenire neîntreruptă și curată să se întipărească în sufletele voastre, ca o pecete, gîndul la Dumnezeu». (La Pr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 45).

tors adică deplin în interior, în inimă, deschizînd-o pe aceasta, atunci ea se întîlnește acolo față în față cu Dumnezeu, fără ca să-L vadă prin vreo imagine, sau să-L cugete printr-un concept, ci trăind prezența Lui direct, sau simțindu-se în prezența Lui [406]. Pătrunzînd în inimă, dă de Iisus Hristos aflat acolo de la botez [407]. Cu alte cuvinte, lucrarea conștientă a minții pătrunde în supra- sau trans-conștientul nostru, în care se află harul lui Iisus Hristos și pune în lucrare marile comori de acolo și capacitatea de a sesiza realitățile dumnezeiești. Căci se pune într-o comunicare vie cu Hristos însuși, izvorul tuturor puterilor și înțelesurilor mai presus de fire.

Rugăciunea curată sau mintală nu mijlocește o cunoaștere a lui Dumnezeu prin făpturi, ci prin adîncurile sufletului propriu, prin «inimă». Aceasta e propriu-zis o simțire directă a Lui, căci omul uită și de inimă atunci cînd, adunat în ea, se simte în prezența lui Iisus Hristos, în atmosfera Împărăției cerurilor, aflată în lăuntrul său [408]. Sfîntul Isaac Sirul spune că atunci încetează din minte chiar și mișcarea rugăciunii, căci e răpită de dumnezeirea și de măreția Stăpînului, a Cărui prezență minunată e simțită. El spune : «Deci rugăciunea se întrerupe în vremea rugăciunii din mișcarea ei și mintea e prinsă și scufundată în uimirea răpirii și uită de dorința din cererea ei» [409].

d) Starea aceasta se mai numește deschidere a inimii și pentru faptul că ea este străbătută de dragostea față de Iisus [410]. Și pînă nu începe să simtă mintea o plăcere de a pomeni stăruitor numele lui Iisus, căutînd totodată spre cele din lăuntru, e semn că încă nu a aflat «inima», sau că aceasta nu s-a deschis. Dar ajunge ca mintea să facă acest efort de întoarcere în sine și de pomenire a numelui lui Iisus în mod stăruitor. Căci făcînd așa, Însuși Domnul îi dă la o parte zidul inimii și Se arată [411], atrăgînd mintea la Sine, sădind în ea iubirea față de El [412]. Sau :

406. Metoda sfîntului Ioan Gură de Aur zice : «Neîncetat strigați în inimă numele Domnului Iisus ca să înghită inima pe Domnul și Domnul, inima, și să devină cele două, una. Lucrul acesta nu se face într-o zi sau două, ci într-un timp îndelungat și e trebuință de multă străduință și osteneală pînă ce scoate din ea pe vrăjmașul și Se va sălășlui în ea Domnul». (La Pr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 45).

407. Sf. Marcu Ascetul : «Și iarăși va avea mintea putere să vegheze asupra inimii și să o păzească cu toată străjuirea, încercînd să pătrundă în cele mai dinăuntru și mai netulburate cămări ale ei... care sînt casa lui Hristos». (*Despre Botez*, Filoc. rom., I, p. 304—305).

408. *Ibid.*, p. 304, 299, 287.

409. *Cuv. XXXII*, ed. cit., p. 140.

410. «Dragostea desăvîrșită a lui Hristos este deschizătura cea mai dinăuntru a inimii, unde a intrat ca Înainte-Mergător Iisus». (Sf. Marcu Ascetul, Filoc. rom., I, p. 299).

411. Sf. Marcu Ascetul, *Despre Botez*, Filoc. I, p. 287.

412. Diadoh, *op. cit.*, cap. 59 ; Filoc. rom. I, p. 352 ; Filoc. gr. cit., p. 251 : «Dar așa de strîns și de neîncetat să privească la acest cuvînt («Doamne Iisuse») în cămările sale, încît să nu se abată nicidecum spre vreo închipuire... Ca urmare Domnul atrage

«Harul însuşi cugetă atunci împreună cu sufletul şi strigă împreună cu el: Doamne Iisuse Histoase[413]. Căci numaidecît avem trebuinţă de ajutorul Lui, ca unind şi îndulcind El toate gîndurile noastre cu dulceaţa Sa, să ne putem mişca din toată inima spre pomenirea lui Dumnezeu şi Tatăl nostru»[414].

Pentru ca cele două cerinţe esenţiale mai sus amintite, care se potrivesc oarecum şi rugăciunii neîncetate, să poată fi realizate mai uşor, s-a căutat în lumea monahismului răsăritean să se găsească şi anumite metode, care constau într-o sprijinire a efortului minţii de a se întoarce în interior prin anumite procedee în care e angajat şi trupul. Aceste procedee se bazează în general pe interdependenţa sufletului cu trupul, sau pe unitatea mişcărilor lor. Precum stările sufleteşti se prelungesc în atitudinile exterioare şi în mişcări trupeşti, aşa gesturile şi poziţiile exterioare, dacă sînt însoţite de concentrarea gîndului asupra lor, au o influenţă considerabilă asupra stărilor sufletului[415]. Un suflet smerit face trupul să îngenunche, dar şi o îngenunchere însoţită de concentrarea gîndului la Dumnezeu provoacă o stare de smerenie în suflet. Spiritualismul abstract al unei părţi a creştinismului apusean, manifestat pe terenul practicii religioase, e nefiresc. El a forţat atitudinile lui, realizîndu-se numai printr-o oprire silită a valului de simţire care născîndu-se în suflet porneşte spre trup, sau născîndu-se printr-o atitudine trupească se întinde asupra sufletului.

8. METODELE PENTRU ÎNLESNIREA RUGĂCIUNII CURATE

Metodele care s-au format în Răsărit pentru a înlesni prin anumite procedee înălţarea minţii la rugăciunea curată, mai bine zis variantele aceleiaşi metode, fiindcă deosebirile dintre ele stau în faptul că una insistă mai mult asupra unui amănunt, alta asupra altuia, sînt următoarele:

---

sufletul la iubirea slavei Sale. Căci zăbovind numele acela slăvit şi mult dorit prin pomenirea minţii în căldura inimii, sădeşte în noi numaidecît deprinderea de a iubi bunătatea Lui».

413. Idem, *Cap. 61*; Filoc. rom. I, p. 353; Filoc. gr. p. 251.

414. *Ibidem.*

415. Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*: «Actul religios este în rădăcina sa spiritual, dar în repercusiunea sa unitară este totdeauna de natură psihofizică, nu numai de natură fizică... Cel ce se roagă în genunchi, se roagă avînd ideea de Dumnezeu altfel colorată decît cel ce se roagă stînd... Pascal a spus: Pleacă-ţi numai genunchiul şi vei deveni cucernic» (p. 555—557).

1) Metoda purtînd numele sfîntului Simeon Noul Teolog [416]. Ea este intitulată *Metoda sfintei rugăciuni și atenții* (Μέθοδος τῆς ἱερᾶς προσευχῆς καὶ προσοχῆς) și textul ei paleogrec a fost editat prima dată de J. Hausherr în 1927 [417]. Ea este cea mai veche pe care o cunoaștem din cele fixate în scris, aflîndu-se într-un codice de la sfîrșitul sec. XI sau începutul sec. XII (Vat. gr. 658). Dovada aceasta a făcut-o M. Jugie, împotriva lui J. Hausherr [418], care, reluînd părerea unor autori dinaintea lui, că metoda aceasta nu poate fi a lui Simeon, a susținut pentru prima dată opinia că ar fi a lui Nichifor Monahul, care a trăit în a doua jumătate a veacului XIII [419]. Opinia aceasta însă a trebuit să fie abandonată definitiv, în urma unui text de care am avut norocul să dăm noi în scrierile inedite ale lui Palama și pe care l-am publicat în cartea despre *Viața și învățătura Sfîntului Grigorie Palama* (Sibiu, 1938, p. 54—55) [420]. Palama, cunoscînd metoda lui Nichifor Monahul, nu o identifică cu cea cunoscută sub numele lui Simeon Noul Teolog, ci îl cunoaște și pe acesta ca fiind autor al unei metode deosebite [421].

Deci, chiar dacă nu Simeon Noul Teolog e autorul acestei metode, ea e mai veche decît a lui Nichifor Monahul din veacul XIII, odată ce Grigorie Palama primise de la antecesorii săi, între care unii l-au cunoscut pe Nichifor Monahul, această tradiție.

Metoda lui Simeon Noul Teolog începe prin a arăta că sînt trei feluri de rugăciuni. Primele două sînt amăgitoare, numai al treilea este «născător de lumină». Întîiul fel de rugăciune este însoțit de lucrarea imaginației. Cel ce se roagă își ridică mîinile, ochii și mintea la cer și începe să-și închipuie cu mintea lucrurile dumnezeiești, bunurile cerești, cetele îngerești, locașurile sfinților, pe scurt, toate cîte le-a auzit din Sfînta Scriptură le adună în minte, în vremea rugăciunii, mișcîndu-și prin ele sufletul spre dragostea lui Dumnezeu, ba mai vărsînd și lacrimi. Astfel începe să se mîndrească fără să-și dea seama și socotește că această stare e un har al lui Dumnezeu. Uneori acest fel de rugăciune

416. Metoda sfîntului Ioan Gură de Aur, care datează probabil dinainte de cea cunoscută sub numele sfîntului Simeon Noul Teolog, nu o mai redăm, deoarece ea nu are nici un element de procedură tehnic-fiziologică, ci pledează mai pe larg pentru recomandările esențiale analizate mai înainte: întoarcerea minții în inimă și rostirea rugăciunii adresate lui Iisus. Vezi la Pr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 44—45.

417. J. Hausherr, *La méthode d'oraison hésychaste*, Roma, p. 54—76. Înainte nu văzuse tiparul decît o parafrază neogreacă în Filoc. gr., ed. II, vol. II, p. 512—518, de unde a fost reprodusă în Migne, P.G., 120, 701—710.

418 și 419. *Les origines de la méthode d'oraison hésychaste*, în: Echos d'Orient, Avril-Juin, 1931, p. 179, urm.

420. Textul acesta se află în *Cuvîntul II, triada II către Varlaam*, Cod. Coisl. gr. f. 157 r-v; ed. Hristou I, p. 404.

421. Pr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 60—61; vezi *Cuvîntul II, triada I*; P.G., 150, 1116 D.

este însoţit de pretinse fenomene extraordinare, ca viziuni luminoase, senzaţii de miresme, glasuri ireale. Toate acestea sînt semnele unei rătăciri, care poate duce pe om pînă la nebunie. Cauza e că nu a dobîndit întîi nepătimirea şi virtuţile. El este în rîndul începătorilor.

În al doilea fel de rugăciune, mintea, după ce s-a întors de la lucrurile sensibile şi de la senzaţiile ce vin din afară, aci se concentrează la cuvintele rugăciunii, aci îşi examinează gîndurile ce năvălesc în suflet căutînd să le alunge. E o luptă care nu-l lasă să se liniştească şi să-şi lucreze virtutea. Primejdia cea mare ce pîndeşte pe cel ce se dedă acestui fel de rugăciune este slava deşartă, care-l face să dispreţuiască pe ceilalţi. Această a doua rugăciune — spune *Metoda* — o depăşeşte pe cea dintîi, cum o noapte cu lună plină depăşeşte noaptea fără stele şi fără lumină, sau cum tinereţea depăşeşte pruncia duhovnicească. Aceasta e faza psalmodiei, a îndulcirii cu cuvinte duioase. În prima fază nu se putea psalmodia, deoarece «nu se poate cînta Domnului pe pămînt străin, sau într-o inimă pătimaşă». Aceasta e rugăciunea celor progresaţi.

Al treilea fel de rugăciune începe prin ascultare şi constă în aceea că în vremea ei mintea păzeşte inima şi din adîncul ei înalţă cererile sale către Domnul. Ea e rugăciunea bărbatului duhovnicesc. Acest fel e posibil însă numai dacă sufletul a ajuns înainte la nepătimirea desăvîrşită, lepădînd toate afecţiunile faţă de lume şi prin ascultare de un duhovnic s-a deprins să nu mai facă voile sale, ci şi-a mortificat orice împătimire faţă de lume. Mintea acestuia nu mai poate fi atrasă de diavol prin nici o meşteşugire spre diferite gînduri, ci rămîne liberă de toate, putînd să alunge uşor orice gînd îi vine, ca să se roage cu inimă curată. Acesta e începutul de lungă durată al rugăciunii desăvîrşite.

Precum se vede, chiar după această *Metodă*, la rugăciunea curată nu se ajunge dintr-o dată prin întrebuinţarea de către oricine şi oricînd a unor metode fiziologice, cum au susţinut în derîdere teologii apuseni, ci ea este încoronarea unor eforturi îndelungate de purificare de patimi şi de gînduri. Numai după ce cineva a dobîndit o conştiinţă curată faţă de Dumnezeu, de oameni şi faţă de lucrurile lumii, poate să se folosească de acele procedeuri ca de nişte mijloace auxiliare pentru a dobîndi rugăciunea curată. Deci nu acestea sînt esenţiale, ci starea permanentă pe care a obţinut-o cineva. Aceluia îi este uşor oricum să se roage curat. Deci cel ce a atins nepătimirea şi curăţia, vrînd să se înalţe în anumite răstimpuri la starea de rugăciune liberă de orice gînduri, trebuie să-şi adune mintea în adîncul inimii şi de acolo să-şi înalţe rugăciunea către Dumnezeu. El se poate folosi atunci pentru adunarea

minții în inimă și de următoarele procedee auxiliare: «Șezînd într-o chilie liniștită, singur într-un colț, fă ce-ți spun: închide ușa și ridică-ți mintea de la tot ce-i deșert și trecător. Apoi, sprijină-ți bărbia în piept și îndreaptă-ți ochii sensibili cu toată mintea spre tine însuți. Și ține puțin și inspirarea aerului ca să ții mintea ta și să afli locul inimii, unde obișnuiesc să se găsească toate puterile sufletești. Mai întîi vei afla un întuneric gros, de nestrăbătut [422]. Dar stăruind și făcînd acest lucru noaptea și ziua vei afla, o minune, o fericire negrăită. Căci îndată ce află mintea locul inimii, vede ceea ce n-a crezut niciodată: vede aerul din întunericul inimii și pe sine întreagă, plină de putere de discernămînt, și, din acel moment, îndată ce se arată un gînd, îl alungă și nimicește mai înainte de a se închega și lua formă, prin chemarea lui Iisus Hristos».

Dar *Metoda* cunoaște și un al patrulea grad de rugăciune, al bătrînului duhovnicesc, cînd mintea nu mai are lipsă de asemenea mijloace fiziologice auxiliare, de asemenea osteneli, pentru a ajunge la starea de concentrare a sa în inimă, ci dintr-o dată realizează această stare și rămîne neclintită în contemplație. Abia aceasta încheie scara rugăciunii. De aici se vede că recomandările de ordin fiziologic sînt de folos numai celor ce nu s-au deprins încă cu rugăciunea curată, ci încep să se deprindă cu ea. Ele sînt adresate celor ce încă nu s-au consolidat statornic în nepătimire.

Revenind la gradul al treilea al rugăciunii descris în pasajul de mai sus, constatăm că adunarea minții în inimă cu chemarea lui Iisus Hristos, lumina ce o vede mintea ajunsă acolo și alungarea ușoară a oricărui gînd sînt elemente luate întocmai de la Diadoh al Foticeii [423]. Ceea ce e propriu *Metodei* sînt următoarele elemente fiziologice:

a) Îndreptarea privirii spre piept, ca paralel cu aceasta mintea să cerceteze și să afle locul inimii.

b) Comprimarea respirației.

Pentru ultimul amănunt, *Metoda* nu dă nici o explicație, pe cînd celelalte metode oferă toate explicațiile cu privire la respirație. De aceea e greu de crezut că *Metoda* aceasta să fi făcut o asemenea recomandare fără să presupună cunoscute cîteva explicații.

Motivele acestea ne îndeamnă să credem că, deși *Metoda* atribuită lui Simeon e mai veche ca celelalte pe care le cunoaștem, ea nu e prima. Se vede că circula ca tradiție o practică cu mai multe variante și

422. Așa e în textul neogrec din Filocalia greacă. Amănuntul cu «buricul» e numai în textul paleogrec publicat de Hausherr și el pare să fi fost interpolat de unii adversari ai isihaștilor.

423. *Op. cit.*, cap. 59; Filoc. rom. I, p. 352.

cu toate explicațiile lor. Cel ce a fixat în scris această *Metodă* a redat una din aceste variante. El și-a notat-o în scris incidental și mai mult pentru uzul propriu și al celor din jur, de aceea n-a dat explicațiile de rigoare, acestea fiind cunoscute din tradiția orală.

2) Dar pe vremea isihasmului metoda care se bucura de cea mai mare autoritate e cea a lui Nichifor Monahul. De aceea chiar în acel timp se vorbea foarte puțin de Simeon ca autor al vreunei metode. Noi credem de altfel că ea niciodată nu s-a bucurat de vreo autoritate mai apreciabilă, dat fiind faptul că nu aducea nici o precizare mai importantă în privința respirației.

Metoda lui Nichifor Monahul e a doua, scrisă în ordinea vechimii. Acesta s-a născut pe la 1215 în Italia, iar pe la 1260 vine în Athos, unde a deprins de la părinții mai de frunte arta liniștirii, ca pe urmă să se facă la rîndul său îndrumătorul celor mai tineri. «Acestora le-a și întocmit o colecție de explicări patristice, care întărește pentru luptă și arată felurile de războire și răsplățile și cununile biruinței. Văzînd el că aceștia nu pot lupta contra nestatorniciei minții, le întocmește și un procedeu prin care să poată opri împrăștierea și fantezia minții» [424]. Unul din acești ucenici ai lui Nichifor a fost învățător și lui Palama. Mișcarea isihastă de la Athos a început propriu-zis prin Nichifor Monahul, deci procedeul lui a fost cel mai practicat. Dar întrucît și Nichifor a învățat de la alții meșteșugul rugăciunii, procedeul lui redă în fond o practică existentă. *Metoda* lui, care în partea întîi e o colecție de explicări patristice, iar în a doua, un procedeu propriu-zis, a fost publicată întîi în Filocalia greacă, unde se intitulează : *Cuvînt despre veghiere și paza inimii* [425], iar de acolo, în Migne, P.G., 147, col. 960.

Iată procedeul care, după Nichifor, «duce repede la nepătimire și la vederea lui Dumnezeu» :

«Știi că ceea ce respirăm e aerul și că îl respirăm nu pentru altceva, ci din cauza inimii. Căci inima este producătoarea vieții și căldurii în trup. Deci inima atrage respirația pentru ca să dea propria ei căldură afară, iar ei să-și procure o temperatură potrivită. Pricinuitoarea acestei iconomii, sau mai bine zis unealta ei este plămînul, care avînd de la Dumnezeu o țesătură rară, ca niște foi, introduce și dă afară fără greutate conținutul. Astfel inima, atrăgînd prin respirație aerul răcoros și dînd afară pe cel cald, păstrează nestricată rînduiala pentru care a fost așezată spre susținerea organismului. Tu deci, șezînd și adunîndu-ți

424. Vezi fragmentul din *Cuv. II triada II* al lui Palama, Cod. Coisl. gr. 100, f. 157 r-v, descoperit și publicat prima dată de Pr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 54—57.
425. Ed. II, vol. II, Atena 1893, p. 236—241 și Filoc. rom. VII, p. 11—32.

mintea, introdu-o, mintea adică, pe calea nărilor, pe unde merge aerul la inimă și silește-o să meargă, împreună cu aerul inspirat, la inimă. Intrînd acolo va înceta lipsa bucuriei și a fericirii. Ca un bărbat care, întorcîndu-se acasă de la drum, nu mai știe ce să facă de bucurie că s-a învrednicit să se întoarcă și să se întîlnească cu copiii și cu nevasta, așa și mintea, cînd se unește cu sufletul, se umple de plăcere și de fericire nespusă. Așadar, frate, învață mintea să nu iasă ușor de acolo. Căci la început vrea să iasă mereu din închisoarea și strîmtorarea celor din lăuntru. Trebuie să știi și aceea că, fiind mintea ta acolo, să nu stai în tăcere și în lenevie, ci să ai ca obiect de cugetare neîncetată cuvintele: «Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă». Iar dacă ostenindu-te mult, nu poți intra în părțile inimii, precum ți-am arătat, fă ce-ți spun și cu ajutorul lui Dumnezeu vei afla ce cauți. Știi că puterea cugetătoare a fiecărui om e în piept, căci în interiorul pieptului, chiar tăcînd cu buzele, vorbim, hotărîm, facem rugăciuni, psalmi și altele. Puterii acesteia cugetătoare, depărtînd orice gînd din ea, căci poți dacă vrei, dă-i pe: «Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă». Și silește-o să strige aceasta înăuntru, în loc de orice alt gînd. Făcînd aceasta un timp oarecare, ți se va deschide și intrarea inimii, cum ți-am scris, fără nici o îndoială. Aceasta o știm din experiență. Și-ți va veni deodată cu dorința și cu plăcuta luare-aminte, toată ceata virtuților: iubirea, bucuria, pacea și celelalte».

Cum se vede, în acest «Cuvînt» avem nu numai o metodă, ci două: una care recomandă să se caute de la început locul inimii și să se trimită mintea acolo deodată cu inspirația și alta care recomandă, pentru realizarea aceluiași scop, rostirea simplă, dar persistentă a rugăciunii adresate lui Iisus. A doua nu se deosebește de cea atribuită sfîntului Ioan Gură de Aur, ca dovadă că nu se socoteau numaidecît necesare procedeele fiziologice. Iar întîia nu vorbește nimic de poziția corpului și de privirea ochiului, ci explică numai motivul pentru care trebuie organizată respirația, ceea ce dovedește că e sau numai o explicare a unei recomandări rămase neexplicată, în *Metoda* lui Simeon Noul Teolog, sau că presupunea cunoscută o practică existentă. Mai bine zis, observația că puterea cugetătoare se află în piept și că ea trebuie să rostească acolo unde se află rugăciunea lui Iisus ne-ar putea îndreptăți să acceptăm că Nichifor Monahul presupune o oarecare întoarcere a privirii spre piept.

În orice caz, în metoda lui Nichifor singurul element fiziologic oarecum curios este cel al respirației. El explică mai întîi rostul pe care îl împlinește respirația: este acela de a ține o temperatură moderată

la inimă. În organism este o ardere care produce o anumită căldură. Această căldură o simte mai ales inima. Aerul pe care-l inspirăm are rostul să tempereze această căldură. De fapt e o experiență obișnuită că inspirînd luăm în noi aer răcoros, iar expirînd emitem o suflare caldă. Aceasta poate întreține un calm și deci o putință de prelungire a rugăciunii.

Dar metoda lui Nichifor se oprește aci cu explicările, netrăgind din ele concluziile practice, adică nu arată că din premizele de mai sus rezultă necesitatea de a avea o respirație regulată pentru ca, păstrînd în trup o temperatură normală și o dispoziție firească, aceasta să înrîurească în bine și viața sufletească și să se poată prelungi lung timp și rugăciunea. De pildă, se știe că o respirație accelerată, adică neprimirea de aer răcoros suficient (de aer bogat în oxigen) și neeliminarea suficientă a aerului cald (încărcat cu bioxid de carbon), sporește căldura în trup și, cu aceasta, o stare de neliniște. Omul care respiră prea repede nu poate cugeta liniștit. De asemenea omul cuprins de patimă, în momentele acelea respiră accelerat, pufnește pe nas și pe gură, cum se zice, pentru că neluînd destul oxigen și nedînd afară destul bioxid de carbon, acesta izbucnește forțat pe nări și pe gură. Stăpînirea unei patimi se obține și printr-o calmare a respirației, ca dovadă a interdependenței dintre suflet și trup. În general se știe că liniștea și stăpînirea de sine sînt împreunate cu un «sînge rece», cu o temperatură neaprinsă de o respirație grăbită, de vreo mișcare pătimașă din trup. Stomacul plin, de pildă, încălzește sîngele, pe cînd foamea ține un sînge rece.

Nichifor nu folosește termenii stiințifici de ardere, de oxigen și bioxid de carbon, pe care i-a adus chimia de mai tîrziu. Dar observațiile lui sînt o înregistrare precisă a unui proces, după latura lui empirică, deci redau, în felul lor, un adevăr științific.

Întrucît nu duce explicațiile pînă la capăt, ci le întrerupe înainte de a trage vreo concluzie, se vede că nici metoda lui nu redă toate temeiurile care au stat la baza acestor procedee și pe care cu siguranță le cunoșteau mulți, sau în orice caz le-au cunoscut inițiatorii acestor practici. Deci se vede că și ea se baza nu numai pe *Metoda* lui Simeon, ci pe o practică existentă, ca și cea din urmă. Din acest punct de vedere *Metoda* lui Simeon e mai completă, pentru că, deși nu dă nici o explicație, recomandă o reținere a respirației, pe cînd a lui Nichifor dă explicații, dar nu scoate din ele concluzia recomandării practice a reținerii respirației. În *Metoda* lui Simeon se spunea însă : «Comprimă-ți deci inspirația aerului, ca să nu respiri ușor».

S-ar părea că e o contrazicere între aceste metode. Pe de o parte ele socotesc că o respirație accelerată tulbură starea lăuntrică prin faptul că nu absoarbe și nu elimină aerul în mod suficient, și deci recomandă o respirație care să facă acest lucru în mod satisfăcător. Pe de alta, recomandă să se comprime respirația ca să nu se respire ușor, ceea ce ar însemna tot o insuficientă primire și eliminare de aer, avînd ca urmare o accelerare a respirației. Dar la o privire mai atentă constatăm că o comprimare a inspirației și a expirației nu înseamnă o împuținare a aerului primit și eliminat, ci numai prelungirea acestor acte, deci o rărire a lor. Aerul se primește și se elimină mai treptat, nu deodată, dar tocmai de aceea se primește și se elimină într-un mod mai deplin. Abia prin această comprimare se împlinește procesul respirației în mod complet și se menține temperatura și dispoziția corpului, și deci și a sufletului, normală și statornică. Afară de aceea, această desfășurare a procesului de respirație ține într-o stare liniștită întreg organismul, iar mintea se poate concentra netulburată în meditația ei.

Dar Nichifor Monahul, deși pornise la aceste explicații, se oprește înainte de a trage concluziile și trece la altă idee în legătură cu respirația, sau mai bine zis se arată preocupat să tragă o altă concluzie din caracterul ritmic în care decurge respirația. El, deci, după ce a arătat că rostul respirației este de a păstra o «temperatură potrivită» în organism, continuă: «Tu, deci, șezînd și adunîndu-ți mintea, introdu-o pe calea nărilor, pe unde merge aerul la inimă și împinge-o și silește-o să meargă, împreună cu aerul inspirat, la inimă». E vorba nu de ființa minții, cum explica Palama, ci de lucrarea ei, adică de cugetare sau de atenție. Prin această recomandare atenția e oprită de a se îndrepta spre lucrurile din afară și e întoarsă spre interior. Desigur atenția nu e ceva fizic, ca să poată fi trimisă pe nări cu aerul la inimă. Dar nu e mai puțin adevărat că ea poate urmări o mișcare fizică. Aci se recomandă ca atenția să urmărească mișcarea aerului pînă la inimă. Întrucît însă noi nu simțim mișcarea aerului după ce trece de plămîni, drumul mai departe pînă la inimă trebuie să-l facă atenția noastră cu închipuirea. Dar nici la inima fizică nu trebuie să se oprească, ci să treacă dincolo, la inima spirituală, depășind toate. Propriu-zis aceasta se intenționează: cugetarea să se întoarcă asupra sa, renunțînd la orice obiect definit. Iar cum pe sine nu se poate sesiza, i se dă ca preocupare, după ce s-a retras de la toate, gîndul la Iisus Hristos. Urmărirea liniei aspirării e un mijloc auxiliar pentru această retragere a atenției de la lucruri, pentru întoarcerea cugetării asupra ei însăși.

Mare rol joacă aci închipuirea. Simţirea cursului pe care-l face aerul spre inimă, atrăgînd atenţia noastră asupra lui, ne face să ne închipuim cum, paralel cu el, se duce şi cugetarea noastră spre interior. Ea se şi duce de fapt. Dar nu pe un drum material şi nu se opreşte la inima materială. Dar drumul acesta material urmărit de atenţie e un prilej care uşurează şi simbolizează mişcarea pe care o face cugetarea întoarsă spre ea însăşi, după cum ducerea mîinii la frunte e un prilej care uşurează concentrarea minţii asupra unui lucru. Inspirarea trebuie să se facă prelung, pentru că paralel cu ea se duce şi cugetarea spre interior, pînă unde nu mai e nimic decît ea însăşi cu gîndul la Iisus. Iar acest act trebuie să dureze, ca să se obişnuiască de a merge într-acolo şi de a rămîne acolo. Desigur, reţinerea minţii în inimă mai multă vreme nu se mai realizează numai prin prelungirea aspiraţiei, ci şi prin întîrzierea expiraţiei. Dar recomandarea aceasta n-o mai face apriat Nichifor Monahul. O face însă Grigorie Sinaitul în *Metoda* lui, care pe de o parte reia recomandarea din *Metoda* lui Simeon Noul Teolog, de a se reţine inspirarea, pe de alta trage din ea şi concluzia necesară a răririi expiraţiei, arătînd cum e necesară şi aceasta pentru rămînerea minţii mai mult în inimă. Dacă Nichifor arată cum prin inspiraţie poate fi împinsă mintea spre inimă, Grigorie Sinaitul arată cum prin rărirea expiraţiei poate fi ţinută mai mult timp acolo.

«Metoda» lui Grigorie Sinaitul aduce prin urmare noi lămuriri, nefăcînd desigur decît să noteze alte explicări din ansamblul mai vast, care însoţea o practică existentă. Deci dacă *Metoda* lui Simeon nu are nimic deosebit, ultimele două metode se întregesc reciproc, sau se completează în redarea unei practici existente.

3) Grigorie Sinaitul s-a născut pe la 1255. Peregrinînd prin Cipru, Sinai şi Creta, unde învaţă de la pustnicul Arsenie practica isihastă[426], el n-a putut sosi la Athos înainte de a avea cel puţin 35—40 de ani, aşadar, înainte de 1290—1295, dacă nu şi mai tîrziu. Or, pînă la data aceasta metoda isihastă a rugăciunii fusese făcută cunoscută şi practicată în Athos de Nichifor Monahul şi de cei de la care a învăţat-o, ca şi de ucenicii acestuia. Aşa că nu se poate spune că el a introdus această metodă în Athos, ci, cel mult, o reînviorare a practicării ei.

Împăratul unionist Mihail VIII Paleologul, exilînd şi omorînd între 1277—1281 pe călugării antiunionişti din Athos, Sfîntul Munte se va fi resimţit multă vreme de această pustiire. Nichifor Monahul, bătrîn tare, nu va mai fi apucat să se întoarcă în Athos. Putem chiar presupune că

426. J. Bois, *Grégoire le Sinaïte et l'hésychasme à Athos au XIV siècle*, în: Echos d'Orient, 1901—1902 (V), p. 67.

Arsenie, călugărul cretan care a introdus pe Grigorie Sinaitul în practica isihastă, va fi fost vreun refugiat din Athos şi nu va fi fost cu totul străin de persoana lui Nichifor Monahul, exilat el însuşi în vreo insulă destul de apropiată de Creta. Astfel, Grigorie Sinaitul nu pare să fi fost un iniţiator, ci doar un reorganizator, un rîvnitor şi un tălmăcitor cu scrisul al practicii isihaste. Aceasta ar rezulta şi din faptul că el nu este o ţintă a atacurilor lui Varlaam, ca Nichifor Monahul, sau a atacurilor de la sfîrşitul veacului al XIV-lea, ca Simeon Noul Teolog. Varlaam atacă precis metoda lui Nichifor Monahul şi pe cea de sub numele lui Simeon Noul Teolog, dar nu şi pe Grigorie Sinaitul. Palama încă nu-l pomeneşte niciodată pe Grigorie Sinaitul, cum nu-l pomenesc nici autorii isihaşti Calist şi Ignatie, în *Cele 100 de capete,* care de altfel nu-l pomenesc nici pe Simeon Noul Teolog, ci vorbesc numai de *Metoda* lui Nichifor Monahul [427]. Interesant e însă că Grigorie Sinaitul îl pomeneşte în *Metoda* sa pe Simeon Noul Teolog şi foloseşte cuvinte din *Metoda* lui, dar nu pomeneşte nimic de *Metoda* lui Nichifor.

Iată acum metoda lui Grigorie Sinaitul [428].

«Şezînd de dimineaţă pînă seara pe un scaun lat de o palmă, adună-ţi mintea din raţiune (ἐκ τοῦ ἡγεμονικοῦ) în inimă şi ţine-o acolo. Încovoaie-ţi cu osteneală (ἐμπόνως) pieptul, umerii şi gîtul, încît să simţi o mare durere şi strigă stăruitor cu mintea sau cu sufletul (νοερῶς ἢ ψυχικῶς): «Doamne, Iisuse Hristoase, miluieşte-mă». Apoi, mutîndu-ţi cugetul la cealaltă jumătate, zi: «Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă». Şi spunînd de multe ori jumătatea aceasta, să nu le schimbi continuu din uşurinţă. Căci nu prind rădăcină plantele care sînt transplantate continuu. Reţine-ţi mişcarea respiraţiei, ca să nu respiri uşor [429]. Căci adierea aerului ieşind de la inimă întunecă mintea şi răpeşte cugetarea, depărtînd mintea de acolo şi dînd-o prizonieră uitării sau făcînd-o să treacă de la un gînd la altul, găsindu-se fără să-şi dea seama în cele ce nu se cuvin. Iar cînd vei vedea necurăţiile duhurilor rele, sau ale gîndurilor, răsărind sau luînd chip în mintea ta, să nu le tulburi; chiar de-ţi vor apărea imagini curate de ale lucrurilor, să nu le dai atenţie, ci ţinîndu-ţi expiraţia cît e cu putinţă, şi închizînd mintea în inimă şi făcînd continuu şi stăruitor invocarea lui Iisus Hristos, să le arzi repede şi să le nimiceşti, biruindu-le cu numele dumnezeiesc. Căci zice Scărarul: Biruieşte cu numele lui Iisus pe vrăjmaşi, căci nu e armă mai puternică în cer şi pe pămînt».

427. Pr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 62—63; *Centuria lui Calist şi Ignatie*, Filoc. gr. ed. 3, vol. IV, p. 196—295.

428. Ea e publicată în Filoc. gr. vol. II, ed. II, p. 268 şi în P.G., 150, 1316 D; Filoc. rom., VII, p. 172—173.

429. Ideea din propoziţia aceasta e luată din metoda de sub numele lui Simeon Noul Teolog.

Cît privește rostirea rugăciunii lui Iisus, «unii, zice Grigorie Sinaitul, recomandă să se spună cu gura, alții, cu mintea. Eu recomand și una și alta. Căci uneori nu poate mintea s-o spună, fiind copleșită de griji, alteori nu poate gura. De aceea trebuie să te rogi cu amîndouă, și cu gura și cu mintea. Numai că trebuie să grăiești liniștit și neagitat, ca nu cumva vocea tulburînd simțirea și atențiunea minții să le împiedice. Aceasta, pînă cînd mintea, obișnuindu-se cu lucrarea aceasta, va înainta și va primi putere de la Duhul ca să poată să se roage întreagă și stăruitoare. Atunci nu mai este nevoie să vorbești cu gura, dar nici nu se mai poate ; ajunge atunci să săvîrșești lucrarea cu mintea».

Aceasta ar fi ceea ce *Metoda* lui Simeon Noul Teolog numește al patrulea grad al rugăciunii. Regula respirației e doar un mijloc, care ajută în parte întoarcerea minții spre ea însăși. O întoarce statornic Duhul dumnezeiesc, a Cărui lucrare se resimte după ce ne-am străduit mult să dobîndim rugăciunea curată. «Nimenea nu poate, zice Grigorie Sinaitul, să țină mintea prin sine, de nu va ținea-o Duhul. Căci prin călcarea poruncilor, alunecînd mintea de acolo și despărțindu-se de Dumnezeu e purtată pretutindeni ca un prizonier. Înfrînează mintea și reține respirația prin strîngerea gurii, dar numai în parte, și iarăși se împrăștie. Cînd vine însă lucrarea rugăciunii, atunci ea ține cu adevărat mintea cu sine și o umple de bucurie și o scapă de robie» [430].

În metoda lui Grigorie Sinaitul nu mai găsim explicația din metoda lui Nichifor Monahul, pentru ce se face respirația, nici recomandarea de a împinge cugetarea deodată cu aerul spre inimă, dar găsim alte două amănunte : a. o explicare a recomandării din metoda lui Simeon Noul Teolog de a reține respirația și b. recomandarea de a rosti alternativ cuvintele rugăciunii lui Iisus.

Respirația trebuie reținută, după Grigorie Sinaitul, pentru motivul că ea întîrzie ieșirea grăbită sau bruscă a aerului de la inimă, ceea ce provoacă o întunecare a minții, sau o ieșire a ei din lăuntru. De fapt, o expirație pripită și zgomotoasă pe de o parte nu lasă timp cugetării să se concentreze pe încetul spre interior, iar pe de alta, îi atrage atenția spre ea, scoțînd-o din lăuntru. De aceea e bine ca atît inspirarea cît și expirarea să se facă prelung și fără zgomot. Dacă cel ce se roagă se obișnuiește cu acest ritm liniștit și prelung al respirației, ea nu-l mai deranjează, ci îi servește doar pentru concentrarea minții în interior. Acela uită că mai are o respirație, deși ea îi prilejuiește această concentrare.

430. P.G., 150, 1332 B C.

Grigorie Sinaitul e cel dintîi care ne spune că scurta rugăciune adresată lui Iisus trebuie împărțită în două și fiecare jumătate trebuie spusă mai multă vreme. De fapt, dacă rugăciunea s-ar spune întreagă de fiecare dată, ar sili atenţiunea să treacă pe la prea multe cuvinte și mintea nu s-ar putea concentra. În timpurile următoare se vor da noi recomandări în privința aceasta.

4) Sfîntul Grigorie Palama, apărînd în scrierile sale pe cei ce se folosesc de asemenea mijloace auxiliare, nu le socotește ca absolut necesare, ci doar ca folositoare în oarecare măsură pentru începători. De aceea, nu toți le recomandă, ci doar unii. «Iar a îndemna mai ales pe începători să privească asupra lor și să-și mîne prin respirație mintea înăuntru, nu e ceva de reprobat. Cine, cugetînd corect, ar dezaproba ca cei ce nu au încă mintea capabilă să se contemple pe ea însăși, să și-o concentreze prin oarecare metode (μηχαναῖς). Mintea celor ce sînt la începutul acestei nevoințe, chiar concentrată fiind, sare continuu și deci trebuie readunată continuu; le scapă mereu mintea pentru că sînt neexperimentați și pentru că anevoie se contemplă ea pe sine însăși, fiind și foarte nestatornică. De aceea sînt unii care îndeamnă pe începători să fie atenți la respirația ce iese și se întoarce des și s-o rețină puțin, ca să-și rețină astfel și mintea, observînd-o în cursul respirației. Aceasta, pînă ce, înaintînd cu ajutorul lui Dumnezeu și făcîndu-și mintea în stare să nu mai simtă cele din jurul ei și să nu se amestece cu ele, vor putea s-o concentreze în chip sigur asupra unei gîndiri unitare»[431].

Deși sfîntul Grigorie Palama nu amintește decît de Simeon Noul Teolog și de Nichifor Monahul, explicația privitoare la reținerea respirației n-a putut-o lua decît fie din metoda lui Grigorie Sinaitul, fie din practica însăși, din care și-o va fi luat și acela.

5) În scrierea lui Calist și Ignatie se dau noi precizări asupra felului în care trebuie să se ajungă la adunarea minții în inimă și la concentrarea ei întreagă în rugăciunea lui Iisus. În general scrierea redă metoda lui Nichifor, dar nu e străină nici de cea de sub numele lui Simeon Noul Teolog și de cea a lui Grigorie Sinaitul, întrucît recomandă și ea șederea pe un scaun îngust (Grigorie Sinaitul), într-un colț al camerei (Simeon Noul Teolog). «Dar nu simplu prin această metodă naturală, adică prin inspirarea aerului, sau prin șederea într-un loc liniștit și întunecos reușește mintea să ajungă la rugăciunea curată a unui singur gînd în inimă și la chemarea neîmpărtășită a Domnului Iisus Hristos, ci prin ajutorul harului dumnezeiesc. Acestea nu s-au născocit de

431. *Cuvîntul II, triada I*; la Pr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. VII; ed. Hristou, I, p. 399—400.

dumnezeieştii părinţi pentru altceva decît ca nişte mijloace auxiliare (συνεργά πως ὄντα) pentru adunarea cugetării şi pentru întoarcerea la ea însăşi din obişnuita împrăştiere»[432].

Precizările pe care le aduc Calist şi Ignatie sînt acestea :

«După ce apune soarele, chemînd pe atotputernicul Domn, Iisus Hristos, în ajutor, şezi pe un scăunel, într-o chilie liniştită, neluminată. Şi adunîndu-ţi mintea din hoinăreala obişnuită pe afară şi împingînd-o liniştit înăuntru prin inspirarea aerului, ţine rugăciunea sau pe «Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă», introducînd adică oarecum, deodată cu inspiraţia, în chip unitar, şi cuvintele rugăciunii». Ei recomandă ca, deodată cu cugetarea la aceste cuvinte, să se cugete şi la moarte, la judecată, la răsplata faptelor bune şi la pedeapsa celor rele ; ba cel ce se roagă să se socotească pe sine mai păcătos ca toţi oamenii şi mai necurat ca dracii. Cugetînd astfel la chinurile veşnice pe care va avea să le suporte, începe a-şi simţi inima străpunsă şi îi pornesc lacrimile. Dacă nu-i vin încă lacrimile, să stăruie pînă îi vin. Căci acestea spală patimile şi întinăciunile. «Iar dacă nu-ţi vin lacrimi, şezi luînd aminte la asemenea cugetări împreunate cu rugăciunea, un ceas. Apoi, ridicîndu-te, cîntă cu atenţie slujba de după cină. Şi iarăşi, şezînd, ţine rugăciunea cu toată puterea, curat şi neîmprăştiat, adică fără nici o grijă şi fără nici un gînd şi năluciri, cu multă veghere, o jumătate de ceas»[433].

Tot aşa se recomandă şi dimineaţa să se facă un ceas de concentrare în rugăciunea curată, apoi o rugăciune cîntată, şi iarăşi o jumătate de ceas, rugăciune curată[434].

În general monahul trebuie să se roage neîncetat. «Mai bine să aleagă moartea, decît să rămînă o clipă fără rugăciune», căci «sufletul ce nu se mişcă spre rugăciune e mort» şi «cel ce se roagă stă de vorbă cu Dumnezeu»[435]. Dar nu oricînd se poate concentra în rugăciunea curată, lipsită de orice gînd, căreia îi servesc ca mijloace pregătitoare şi auxiliare recomandările de mai sus.

Pe de altă parte, nu trebuie să aştepte cineva pînă va fi consolidat deplin în nepătimire, ca să încerce a se concentra în rugăciunea curată. Progresul în nepătimire şi în rugăciunea curată se face simultan. La început, cu mare osteneală se pot dobîndi cîteva clipe de rugăciune curată şi îndată răsar gînduri cu care trebuie să se lupte. «Cel ce a ajuns însă la măsura vîrstei duhovniceşti se împăr-

---

432. *Cap. 24*, Filoc. gr., ed. II, vol. II, p. 365.
433. *Cap. 25*, ibid.
434. *Cap. 26*, p. 366.
435. *Cap. 29*, p. 367.

tăşeşte prin rugăciunea curată şi neîmprăştiată din inimă, de dragostea dumnezeiască, şi astfel devine desăvîrşit şi neclintit în rugăciunea duhovnicească şi are parte de extazul nemijlocit şi de răpirea şi de unirea cu Cel dorit, datorită dragostei desăvîrşite» [436].

Deci recomandările metodelor, cu greutăţile pe care le descriu ele, se adresează mai mult celor ce sînt la începutul eforturilor de a dobîndi rugăciunea curată, care prin urmare n-au ajuns nici la o nepătimire deplină. Numai începătorilor li se recomandă şi rostirea tuturor cuvintelor rugăciunii lui Iisus. Cei progresaţi rămîn numai cu numele lui Iisus, iar cei desăvîrşiţi, numai cu pomenirea lui mintală neîntreruptă. Dacă tuturor se recomandă pomenirea deasă a lui Iisus, sau o rostire a rugăciunii Lui, numai cei desăvîrşiţi ajung la starea de rugăciune curată perpetuă [437]. «Deci, rugăciunea ce se face în lăuntrul inimii cu luare aminte şi veghere e în afară de orice gînd şi nălucire. Prin cuvintele: «Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu», mintea se întinde în chip nematerial şi negrăit cu totul spre Însuşi Domnul Iisus Hristos, iar prin «miluieşte-mă» se întoarce şi se mişcă spre sine însăşi neputînd suferi să nu se roage pentru ea. Dar progresînd în trăirea iubirii se aţinteşte unitar, cu totul spre Însuşi Domnul Iisus Hristos, căci a luat încredinţare vădită despre lucrul al doilea» [438].

6) Explicaţii şi mai detaliate ale vechilor recomandări fiziologice, care se reduc în fond la întoarcerea privirii spre piept şi la rărirea respiraţiei, ne dă Nicodim Aghioritul, învăţatul scriitor bisericesc din veacul al XVIII-lea [439].

Cu privire la primul lucru, Nicodim spune: «Ştiţi că orice lucrare are o relaţie naturală cu fiinţa şi cu puterea care o pune în funcţie şi se întoarce în mod firesc spre ea, şi se uneşte cu ea. Deci cînd se eliberează lucrarea minţii de toate lucrurile exterioare ale lumii prin păzirea simţurilor şi a imaginaţiei, trebuie readusă la fiinţa şi puterea ei, cu alte cuvinte trebuie făcută mintea să intre în inimă, care este organul fiinţei minţii şi puterii ei. Această întoarcere a minţii, începătorii trebuie să se obişnuiască a o face..., aplecîndu-şi capul şi răzimîndu-şi bărbia pe partea de sus a pieptului». Prin întoarcerea minţii asupra sa, devine una, iar prin sine urcă la cugetarea lui Dumnezeu. Intrînd mintea în inimă, ea nu trebuie lăsată fără să facă nimic, ci trebuie să i se dea spre meditaţie rugăciunea lui Iisus.

---

436. *Cap. 46*, p. 379.
437. *Cap. 52*, p. 383.
438. *Cap. 38*, p. 380.
439. Aceste explicaţii sînt date în *Enchiridion*, cap. 90, ed. 1801, p. 157 urm. Noi le luăm din J. Hausherr, *La Méthode d'oraison hésychaste*, p. 106—111.

Dar Nicodim nu repetă simplu ideea lui Diadoh[440], ci îi dă anumite explicații:

«După ce a intrat deci mintea în inimă, ea nu trebuie numai să contemple, fără să facă nimic mai mult, ci găsind rațiunea interioară (ἐνδιάθετον λόγον) cu care raționăm și alcătuim opere, ne judecăm și ne examinăm, citim cărți întregi în tăcere, fără ca gura să grăiască..., să nu-i mai permită să zică alt lucru decît această scurtă rugăciune numită μονολόγιστος, adică: «Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă».

Dar aceasta nu ajunge. Mai trebuie pusă în mișcare puterea de voință a sufletului, cu alte cuvinte, trebuie să zică această rugăciune cu toată voința, toată puterea și toată dragostea. Vreau să mă explic mai limpede: rațiunea interioară trebuie să fie atentă atît cu vederea sa mintală, cît și cu auzul său mintal numai la cuvintele acestei rugăciuni și mai mult la lucrurile pe care le semnifică, iar aceasta s-o facă rămînînd fără imagini, fără figuri, fără reprezentări, fără a cugeta la alt lucru, fie el sensibil, fie inteligibil, fie din lăuntru sau din afară, fie el chiar un lucru bun. Căci dacă Dumnezeu este în afară de toate acestea, mintea, și ea, căutînd să se unească cu Dumnezeu prin rugăciune, trebuie să iasă din tot ce e, fie sensibil, fie inteligibil și să se urce deasupra tuturor acestora, pentru a obține unirea dumnezeiască. Cît despre voință, ea trebuie să se atașeze întreagă cuvintelor rugăciunii, în așa fel încît mintea, rațiunea interioară și voința, aceste trei părți ale sufletului să fie una și Cel Unu să fie întreit. Căci în felul acesta, omul, fiind imaginea Sfintei Treimi, se atașează și se unifică cu prototipul său. Așa a spus marele erou și maestru al rugăciunii și al trezviei mintale, adică dumnezeiescul Grigorie Palama: «Cînd unitatea minții devine treime rămînînd unitate, atunci se unește cu monada treimică a dumnezeirii, închizînd poarta oricărei devieri și ținîndu-se deasupra trupului și a lumii și a stăpînitorului acestei lumi (περὶ προσευχῆς)».

Așadar Nicodim Aghioritul, pornind de la întoarcerea privirii spre piept, care este pentru începători un mijloc care ușurează desprinderea cugetării de lucrurile externe și concentrarea ei asupra sa însăși, asupra indefinitului propriu, găsește prilejul de a arăta cum drumul spre contemplarea lui Dumnezeu trece prin eliberarea minții de îngustările acomodate obiectelor finite și prin aflarea indefinitului propriu. Căci în acest indefinit vede oglindit infinitul dumnezeiesc. Deci concentrarea spre acest indefinit al minții este în același timp o concentrare a tuturor

440. *Op. cit.*, cap. 58—59; Filoc. gr. ed. 3, vol. I, p. 250—251; Filoc. rom., I, p. 351—352.

facultăţilor ei spre infinitul dumnezeiesc. Însă unificarea aceasta a minţii în indefinitul ei nu se face dintr-o dată, ci printr-o prealabilă punere în lucrare în acest scop a tuturor facultăţilor mintale : mintea propriu-zis, raţiunea şi voinţa. Mintea ar fi supraprivirea generală a lucrării înţelegătoare, raţiunea ar fi cugetarea discursivă, care scoate în relief fiecare element al unui întreg cugetat, şi stabileşte raporturile între ele, iar voinţa e îndreptarea iubitoare a acestui întreg cugetat, spre Iisus. Deci la început nu ajunge numai o meditaţie indistinctă asupra cuvintelor rugăciunii, ci e necesară o evidenţiere a tuturor înţelesurilor cuprinse în ea, înţelesuri existenţiale care trezesc ataşamentul iubitor al voinţei la Hristos. De la această analiză şi raţională, dar şi existenţială a tuturor înţelesurilor cuprinse în această rugăciune, ne ridicăm la o îmbrăţişare şi contemplare unitară a cuprinsului acestei rugăciuni, îndreptat spre Iisus cu toată dragostea.

În fond, mintea unificată la care vrea să ne ridicăm Nicodim Aghioritul, ca prin ea să vedem pe Dumnezeu, nefiind o stare de abstracţiune nemişcată, nu e decît mintea înflăcărată de dragostea de Dumnezeu şi conştientă de păcătoşenia proprie. Spre această stare vor să ne ridicăm Calist şi Ignatie şi Calist Catafygiotul, alt autor din Filocalie. Iar semnul că am ajuns acolo e vărsarea de lacrimi abundente.

Tot acestei concentrări a minţii trebuie să-i servească şi reţinerea respiraţiei în vremea rugăciunii. Aci, Nicodim Aghioritul aduce, pe lîngă explicaţiile de mai sus, şi o precizare pe care n-am întîlnit-o înainte : respiraţia nu trebuie să se facă într-o continuitate perfectă cum s-a obişnuit firea noastră, ci trebuie reţinută un pic pînă ce raţiunea interioară spune odată toată rugăciunea, trecîndu-şi, se înţelege, meditaţia la toate cuvintele ei. Întrucît o întrerupere totală a procesului de inspirare-expirare nu poate avea loc, şi mai ales între inspirare şi expirare, cînd se pare că ar vrea să plaseze Nicodim rostirea rugăciunii, credem că e vorba tot numai de o prelungire a inspirării puţin peste ceea ce este obişnuit. Precizarea lui stă mai ales în faptul că rostirea cuvintelor se ataşează de inspirare şi nu de expirare, pentru că, după spusa vechilor metode, prin inspirare se întoarce cugetarea spre interior. În vremea expirării e mai bine a tăcea, pentru ca să se poată reţine şi cugetarea în interior şi a nu-i fi răpită atenţiunea de cursul aerului.

Reţinerea sau prelungirea aceasta a inspirării puţin peste obişnuinţă mai produce şi un fel de jenă, de durere, de suferinţă inimii, zice Nicodim Aghioritul, care pe de o parte o umileşte, o subţiază, o frînge, alungînd din ea otrava plăcerii, iar pe de alta o face să atragă spre ea atenţiunea puterilor mintale. Aşadar reţinerea respiraţiei, pe lîngă fap-

tul că prelungeşte actul de concentrare a minţii în interior, produce şi acea stare existenţială de umilinţă şi de zdrobire pînă la lacrimi, pe care trebuie să şi-o cîştige mintea, adunîndu-se întreagă în faţa lui Iisus cel nevăzut, dar simţit ca prezent.

De durerea aceasta trupească a trebuit să vorbească încă Palama, arătînd utilitatea ei, împotriva lui Varlaam; acesta concepea starea de rugăciune mintală ca pe o stare de pură intelectualitate comodă, spre deosebire de părinţii răsăritului, care o concep ca pe o stare împreunată cu elementele existenţiale, de duioşie, de umilinţă, de lacrimi, de durere resimţită fizic şi în acelaşi timp de bucurie ce se revarsă din adîncul duhovnicesc al sufletului. Numai în extaz, pe treapta supremă a rugăciunii, sau dincolo şi de ea, încetează orice simţire trupească [441].

7) Am văzut însă că aproape toţi autorii de pînă aici cunosc, pe lîngă metoda mai complicată a reţinerii respiraţiei, şi a întoarcerii privirii spre piept, şi o metodă mai simplă, care constă în simpla dar tot mai deasa rostire a cuvintelor: «Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă pe mine păcătosul». În aceasta constă metoda atribuită sfîntului Ioan Gură de Aur şi o altă metodă, a sfîntului Simeon Noul Teolog şi a lui Nichifor Monahul. Cel din urmă stabileşte şi raportul dintre această metodă mai simplă şi cealaltă mai complicată: cel ce nu poate porni de la început cu aceea, să înceapă cu rostirea simplă şi tot mai deasă a rugăciunii lui Iisus.

Această cale a fost pusă în practică în veacul al XIX-lea în Rusia nu numai de către monahi, ci şi de aşa numiţii pelerini, sau oameni evlavioşi, care, renunţînd la toate, umblau prin toată Rusia răspîndind cuvîntul lui Dumnezeu, ba chiar şi de oamenii care îşi trăiau viata obişnuită în societate. Răspîndirea aceasta a rugăciunii lui Iisus în păturile largi ale credincioşilor ruşi ne-o descrie în formă de mărturisiri ale unui pelerin, care a practicat-o, o cărticică intitulată: *Mărturisirile unui pelerin către duhovnicul său*. Autorul a ţinut să rămînă anonim. A fost tipărită prima dată la Kazan în 1883, de către egumenul Mînăstirii Sfîntul Mihail, care o copiase după un manuscris găsit la Athos. Povestirea pare să se lege de epoca dintre războiul Crimeii şi dezrobirea sclavilor, adică între 1856—1860 [442].

După cărticica aceasta, toată dezvoltarea vieţii duhovniceşti, de la începuturile ei pînă pe cele mai înalte trepte, se face pe firul rugăciunii

441. Pr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 64—72; *Cuvînt II din cele posterioare*, ed. Hristou I, p. 507 urm.

442. Noi am folosit trad. germ. «*Ein russisches Pilgerleben*», Berlin, Petropolis Verlag, 1925, trad. de Reinhold Walter. În franceză a apărut în colecţia Irénikon sub titlul: *Récits d'un pèlerin russe* (tom. IV, 1928, nr. 5—7).

lui Iisus. Viața duhovnicească începe cu rostirea orală în scurte răstimpuri a acestei rugăciuni, adîncindu-se și purificîndu-se pe măsură ce rugăciunea lui Iisus se rostește mai des, mai interiorizat și mai de la sine.

În povestirile pelerinului rus însă rugăciunea lui Iisus trece prin trei faze. Faza întîi, acea a rostirii simple a ei, la început de trei mii de ori pe zi, apoi de șase mii de ori, pe urmă de douăsprezece mii, apoi tot timpul [443]. După o vreme practicantul ei poate trece la metoda atribuită lui Simeon Noul Teolog, căutîndu-și cu închipuirea locul inimii și reglîndu-și respirația, pentru ca să sincronizeze cuvintele rugăciunii cu bătăile inimii și cu ritmul respirației. Dar nici acum nu a ajuns încă la rugăciunea mintală. La aceasta ajunge cînd mintea face de la sine rugăciunea, cu totul fără cuvinte, ca o mișcare permanentă a ei, paralelă cu bătăile inimii. Dacă primele două trepte se numesc mai ales rugăciunea lui Iisus, a treia se numește cu deosebire rugăciunea mintală sau curată. Prin urmare rugăciunea lui Iisus devine treptat rugăciune mintală, deși conținutul rugăciunii mintale este tot Iisus.

Sincronizarea obținută în faza a doua constituie o precizare a vechilor metode, deși nu-i exclus ca această sincronizare să fi existat și în practicile vechi, chiar dacă metodele scrise nu ne-o spun explicit. Sincronizarea cu bătăile inimii constă într-o rostire sau gîndire a fiecărui cuvînt al rugăciunii odată cu o bătaie a inimii. Aceasta, după ce practicantul ei s-a obișnuit să-și reprezinte locul inimii și să audă bătăile ei. Iată cum inițiază pelerinul pe un orb în această sincronizare : «După ce i-am citit din Filocalie ceea ce trebuie, a început să mă roage să-i arăt cum poate afla cu mintea inima și cum poate introduce numele dumnezeiesc al lui Iisus Hristos în inimă. Am început deci să-i explic : «Iată, tu acum nu poți vedea nimic, dar poți să-ți închipui și să-ți reprezinți cu mintea ceea ce vedeai înainte, de pildă un om sau vreun lucru, sau vreun mădular al tău, ca mîna sau piciorul, și ți-l poți reprezenta așa de viu ca și cînd l-ai vedea material în fața ta. Nu-i așa că poți în felul acesta să-ți îndrepți ochii tăi chiar orbi, spre acel mădular ?» — «Da, pot», răspunse orbul. — «Atunci, reprezintă-ți exact inima, îndreaptă-ți ochii într-acolo, ca și cînd ai străbate cu privirea prin piept, și reprezintă-ți-o cît poți mai viu, dar ascultă cît mai atent, și cu urechea, cum se mișcă și bate de fiecare dată. Dacă te-ai concentrat în aceasta, începe să rostești cu fiecare bătaie a inimii, privind în ea, cuvintele rugăciunii. La prima bătaie zi sau cugetă cuvîn-

443. P. 16—17, unde se descrie insuccesul încercat prin aplicarea dintr-o dată a *Metodei* de sub numele lui Simeon Noul Teolog.

tul «Doamne», la a doua «Iisuse», la a treia «Hristoase», la a patra «miluiește-mă», la a cincea «pe mine» și repetă pe cît posibil aceasta» [444].

După obișnuirea cu această sincronizare, se începe a se face și sincronizarea cu respirația. Aceasta decurge în alt mod : În cursul inspirației se rostește prima jumătate a rugăciunii : «Doamne Iisuse Hristoase», iar în cursul expirației, a doua jumătate : «miluiește-mă pe mine» [445].

Sincronizarea aceasta nu se poate realiza decît prelungind respirația, ca durata inspirației să corespundă cel puțin cu trei bătăi de inimă în vreme ce se rostesc primele trei cuvinte ale rugăciunii. După o oarecare obișnuință practicantul își unește atît de total respirația și bătăile inimii cu cuvintele rugăciunii lui Iisus, sau cu gîndul la ele, încît nu mai e bătaie de inimă sau respirație care să nu fie împreunată cu ele. Rugăciunea devine o respirație a vieții, a sufletului.

Această sincronizare, dacă ar consta numai într-o obișnuință de a rosti cuvintele rugăciunii simultan cu bătăile inimii și cu respirația, ar putea să devină ceva mecanic. Dar accentul principal nu se pune pe cuvinte, ci pe cugetarea la fiecare cuvînt, pînă cînd, în faza rugăciunii mintale, rostirea încetează, rămînînd numai repetarea înțelesului lor cu cugetul. Această repetare cu înțelegerea devine o obișnuință neîntreruptă. Paralel cu respirația trupului se desfășoară ca o altă respirație cugetarea neîntreruptă la Iisus, împreunată cu simțirea inimii. E rugăciunea permanentă a omului spiritual total. Atunci «numele Domnului s-a sădit în inimă», cum zice metoda atribuită sfîntului Ioan Gură de Aur, sau «inima a înghitit pe Domnul și Domnul, inima, încît cele două au devenit una» și inima nu poate bate fără ca mintea să cugete pe Domnul, așa cum ochiul nu poate privi un lucru fără ca mintea să-l vadă. «Și în sfîrșit, după vreo cinci luni, simții că rugăciunea se desfășoară în mine fără nici o constrîngere din partea mea și se executa de minte și de inimă, nu numai în starea de trezvie, ci chiar și în somn se lucra exact tot așa, și de nimic nu mai era întreruptă, nici măcar pentru o clipă, indiferent ce făceam» [446]. Abia rugăciunea mintală e deci cu ade-

---

444. P. 149—150.

445. *Ibid.* Pelerinul însă s-a introdus în această practică astfel : «deci mai întîi mă străduii să aflu locul inimii, cum învață Simeon Noul Teolog. Mi-am închis ochii, am privit cu mintea, adică cu închipuirea în inimă și am căutat să mi-o reprezint cum stătea acolo în partea stîngă a pieptului și am ascultat atent la bătăile ei. Cu aceasta m-am ocupat cîte o jumătate de ceas de mai multe ori pe zi. La început nu observam nimic decît întuneric ; apoi mi-am reprezentat inima foarte clar și la fel mișcările din ea. Apoi am început să introduc și să scot rugăciunea din inimă deodată cu respirația, cum învață Grigorie Sinaitul și Calist și Ignatie. Privind adică spiritual în inimă și inspirînd aerul, îmi reprezentam și rosteam : «Doamne Iisuse Hristoase», apoi scoțînd aerul : «miluiește-mă pe mine». P. 60.

446. P. 63.

vărat o rugăciune neîntreruptă. «Nimic nu era împiedicat de această rugăciune și de nimic nu era tulburată. Dacă am vreun lucru de făcut și rugăciunea se desfășoară în inimă de la sine, lucrul merge mai repede; dacă ascult sau citesc ceva, rugăciunea nu încetează și eu simt în același timp atît una cît și alta, ca și cînd aș fi împărțit în două sau aș avea două suflete în piept»[447].

Efectele acestei rugăciuni sînt uimitoare: «După vreo trei săptămîni, începui să simt o durere în inimă, apoi o căldură, o pace și o liniște foarte plăcută. Uneori parcă simțeam o cutremurare în inimă. Era atît de ușoară, de liberă, de mîngîiată. Uneori simțeam o dragoste înflăcărată pentru Iisus Hristos și pentru toată creațiunea lui Dumnezeu. Uneori porneau din ochii mei de la sine lacrimi pline de mulțumire către Dumnezeu, Care mi-a împărtășit mie, celui mai păcătos, un asemenea har. Uneori se ilumina înțelegerea mea de altfel atît de greoaie, încît cuprindeam și înțelegeam cu ușurință lucruri la care înainte nici nu m-aș fi putut gîndi... Încercam o iluminare a rațiunii, o pătrundere în Sfînta Scriptură, o înțelegere a duhului creațiunii»[448]. «Cînd începui să mă rog cu inima, toată împrejurimea mi se înfățișă într-o formă fermecătoare: pomii, iarba, păsările, pămîntul, aerul, lumina, toate păreau că vorbesc către mine, că sînt aci pentru om, că mărturiseau dragostea lui Dumnezeu către om și că totul se ruga, totul lăuda pe Dumnezeu. Atunci am înțeles ce înseamnă cuvîntul Filocaliei: «a înțelege duhul fapturilor». Și am văzut calea pe care trebuie mers, pentru a ajunge să stai de vorbă cu făpturile lui Dumnezeu»[449].

Încheind acest capitol, rezumăm cele expuse în legătură cu metodele de ușurare a concentrării minții în rugăciunea inimii, în următoarele puncte:

a) Aceste metode nu sînt considerate neapărat necesare, ci doar mijloace auxiliare pentru cei ce nu sînt deprinși să-și adune mintea în interior și să rostească neîntrerupt cuvintele rugăciunii lui Iisus. Cine încearcă să rostească neîntrerupt această rugăciune, constată că fără o concentrare cel puțin a atenției la respirație, nu se poate concentra mult nici în rostirea rugăciunii, sau în orice caz îi trebuie un efort de aten-

447. P. 64.
448. P. 61—62.
449. Iată ce înseamnă o adîncire în rațiunile naturii, ale semenilor, ale Scripturii. Rugăciunea contribuie mult la această adîncire. Noi, deși am așezat capitolul despre înțelegerea duhovnicească înainte de rugăciune, pentru economia lucrării, rugăciunea, avînd multe faze, nu lipsește nici de pe treapta înțelegerii duhovnicești a creațiunii, contribuind și ea la acea înțelegere. În rugăciune, vorbind cu Dumnezeu, El îți răspunde și prin făpturi, ca cuvinte ale Lui, devenind străveziu și auzit prin ele. Dar fiind cuvinte ale lui Dumnezeu, ele vorbesc în același timp despre Dumnezeu, Îl laudă pe El, ne pun la încercare puterile de răbdare, de înțelegere.

ție mult mai mare. Respirația, cu desfășurarea ei permanentă de la sine, este un fir de sprijin pentru concentrarea atenției. Dacă obișnuim să asociem rostirea rugăciunii lui Iisus cu ea, ne va fi ușor să ținem această rugăciune permanent.

b) Dar pînă la încercarea acestor metode trebuie să ne fi obișnuit de a rosti într-un mod mai simplu și mai nesistematic, dar tot mai des și cu gîndul concentrat, fie rugăciunea lui Iisus întreagă, fie măcar unul sau două sau trei cuvinte din ea (Iisuse !, Doamne Iisuse !, Doamne Iisuse Hristoase !, Iisuse miluiește-mă !). Totodată trebuie să fi progresat în eliberarea de patimi și de griji.

c) Nici în momentul cînd începem să aplicăm recomandările acelor metode nu ne aflăm pe cele mai înalte trepte ale vieții duhovnicești, deci sîntem într-o anumită privință începători și cît timp aplicăm acele recomandări trecem prin anumite faze. La început nu putem aplica decît una sau alta din acele recomandări. Unii rămîn toată viața la atîta. Alții le aplică cu vremea pe toate.

d) Rugăciunea din aceste faze încă nu e rugăciunea mintală, ci rugăciunea lui Iisus. Rugăciunea lui Iisus devine rugăciune mintală cînd nu mai e nevoie de cuvinte, nici de metode, ci mintea e ocupată de ea neîncetat împreună cu inima.

9. SPRE IISUS, PRIN ADÎNCUL NOSTRU

Dacă în teologia negativă facem abstracție de lume numai prin rațiune și nici prin aceasta în mod total, căci negînd lui Dumnezeu un atribut ne gîndim la ce negăm, în rugăciunea mintală prin care ne întoarcem de la toate și ne scufundăm în noi înșine, facem o abstracție existențială prin tot ce sîntem și o abstracție totală și de durată. În rugăciunea făcută de minte în inimă nu mai negăm lumea gîndind-o în același timp, ci pur și simplu uităm total de lume cu toată ființa noastră. Am rămas numai noi și anume nu noi cei de la suprafață, cu însușirile și proprietățile ce pot fi privite sau gîndite, în concepte definite, ci eu-ul nostru din adînc, nedefinit, neîngustat de gîndurile la lucruri, care nu poate fi privit și definit prin nici un concept, rămînînd numai cu simpla conștiință a prezenței lui, a realității noastre indefinite.

Inima în care se adună mintea nu e atît inima de carne, cît sediul central al minții, centrul omului, duhul lui, subiectul lui, omul total din lăuntru, nu numai cel intelectual sau sentimental. Sînt cămările cele mai din lăuntru ale omului, «unde nu mai sînt vînturi ale gîndurilor

rele»[450], încăperea din lăuntru a catapetezmei, unde se află sălășluit de la botez Domnul Iisus Hristos[451].

Acolo ne străduim să ne ducem cugetarea prin rugăciune și locul acela nu are o delimitare, ci deschide perspective indefinite; de aceea trebuie să ne silim să pătrundem mereu tot mai adînc, tot mai înăuntru[452]. Iar aceasta o face cugetarea noastră părăsind toate imaginile sensibile, toate conceptele definite, toate închipuirile. «În rugăciune, zice sfîntul Grigorie Palama, mintea leapădă treptat relațiile cu cele ce există, întîi pe cele care o leagă de cele de ocară, de cele rele și stricăcioase, apoi pe cele ce sînt la mijloc, (creațiunea în genere, care e la mijloc între minte și Dumnezeu, *n.tr.*), fiind un sfat al părinților să nu primim cunoștința pe care o face dușmanul să apară în vremea rugăciunii, ca să nu fim jefuiți de ceea ce e mai înalt. Deci lepădînd mintea treptat aceste relații, ca și cele cu lucrurile mai înalte decît acestea, iese întreagă din toate cele ce sînt, în vremea rugăciunii curate. Această ieșire este cu mult mai înaltă decît teologia prin negație»[453].

Toți sfinții părinți spun că depășirea tuturor lucrurilor sensibile și inteligibile este o condiție sine qua non pentru apropierea minții de Dumnezeu cel infinit. De pildă, într-o scolie la sfîntul Maxim Mărturisitorul se zice: «Cele sensibile și cele inteligibile sînt la mijloc între Dumnezeu și oameni. Ridicîndu-se deasupra lor, mintea se apropie de Dumnezeu nerobită de cele sensibile în activitate și nereținută de cele inteligibile în contemplație»[454]. Dar această depășire se realizează cu mult mai deplin în rugăciune decît în teologia negativă. Se știe că mintea nu poate sta nici o clipă fără o preocupare, deci fără un conținut. Problema grea este cum se poate să aibă în același timp un conținut și totuși să părăsească tot ce e definit și o definește, tot ce e întipărire a lumii sensibile și inteligibile? Teologia negativă neagă acest conținut închipuindu-l și gîndindu-l totuși, ca fumătorul care e nemulțumit de tutun, dar în aceeași vreme îl fumează. Rugăciunea singură reușește să facă acest lucru deplin prin faptul că înlătură din minte orice conținut definit, dar îi dă preocuparea de infinit, de Dumnezeu, adică o umple în mod pozitiv și experimental cu apofaticul.

De ce este necesar ca cugetarea să părăsească toate conținuturile definite, pentru ca să poată pătrunde în cămările inimii? Și cum pătrunderea în aceste cămări e tot una cu apropierea de Dumnezeu?

450. Marcu Ascetul, *Despre Botez*, Filoc. rom., I, p. 305.
451. *Ibid.* 287.
452. *Ibid.* p. 305.
453. *Cuvînt III, triada II*; Coisl. gr. 100, f. 180 v; Filoc. rom., VII, p. 309—310; ed. Hristou, I, p. 569.
454. *Quaest. ad Thalas.*, P.G., 90, 485.

Sfinții părinți fac o distincție între minte (νοῦς) și rațiune (λόγος). Rațiunea este facultatea care cugetă lucrurile cuprinzîndu-le în concepte definite, numite și ele rațiuni (λόγοι), pentru faptul că pot fi obiecte ale rațiunii. Mintea este facultatea care cugetă conținuturi fără să le delimiteze în concepte. Rațiunea emană din minte, așa cum Se naște pururea Logosul divin din Tatăl, care e Mintea primă (νοῦς)[455]. Deci precum mintea divină e principiul tuturor, așa și mintea din om e principiul ultim al tuturor celor din el, deci și al rațiunii. Ea e de aceea baza subiectului uman, care e dincolo de toate conținuturile delimitate, dincolo și de rațiunea care le prinde în concepte. E baza indefinită a subiectului care se folosește și de rațiune. Pe ea n-o poate sesiza rațiunea, prin nici un concept, fiind dincolo de rațiune și de orice concept. Trebuie să părăsim toate conceptele și să ne ridicăm mai presus de rațiunea care formează concepte, pentru a sesiza baza indefinibilă a subiectului nostru. Numai atunci mintea se cugetă pe ea însăși, ia act de ea însăși. Lucrurile și conceptele sînt o catapeteazmă care ne închide vederea nu numai spre Dumnezeu, ci și spre baza subiectului nostru. Numai mintea se poate cugeta pe ea însăși, dar trebuie să înlăture lucrurile și conceptele, care prin cugetarea ei determinativă (rațională) s-au plasat între ea și cugetarea ei la sine. Dacă mintea se vede pe ea însăși ca într-o oglindă (pentru a nu se dubla), imaginile și conceptele astupă această oglindă, printr-un zid care trebuie străbătut cu multă osteneală, pentru a pătrunde în inimă, sau în ființa proprie.

Sfîntul Maxim Mărturisitorul numește și el mintea *subiect*, iar actelor ce pornesc din ea le zice *accidente*[456]. Iar N. Lossky zice : «Fiind partea cea mai personală a omului, principiul constitutiv al ei și al libertății, mintea (νοῦς) în natura umană corespunde cel mai mult persoanei. Se poate zice că ea este sediul persoanei, al ipostasului uman, care conține în sine ansamblul naturii : duh, suflet și corp»[457].

Atît din caracterul minții umane, de chip al Minții divine, cît și din definiția obiectelor ca realități definite cugetate de ea, rezultă că și Dumnezeu este subiect și anume subiect în înțelesul cel mai înalt al cuvîntului. Căci constatînd noi că lucrurile, deși ne sînt obiecte, nu ne

455. Sf. Maxim Mărt. *op. cit.*, ; P.G., 90, 332 : «Iar capul lui Hristos, adică al Logosului, aflat tainic prin negație, ca cel ce depășește toate, este Mintea, care e infinit dincolo de toate în tot chipul și în mod absolut». Sfîntul Grigorie de Nyssa vede chipul dumnezeiesc al omului în suflet (Tatăl), rațiune (Fiul) și minte (Duhul). (*Quid sit ad imaginem et similitudinem* ; P.G., 44, 1340).

456. *Quaest. ad Thalasium*, 50, sc. 8 ; P.G., 90, 500 : «Mintea e numită subiect (ὑποκείμενον) ca una ce e capabilă de virtute și de cunoaștere. Iar activitatea și contemplația sînt considerate ca fiind în subiect, fiind față de minte în raport de accidente».

457. *Op. cit.*, p. 198.

sînt întru totul — în sensul că nici nu le cunoaştem pe toate şi deplin, nici nu le creăm prin cunoaşterea noastră, iar prin ele nu pot exista, odată ce nici nu există pentru ele — deducem că trebuie să existe un subiect suprem de care depind lucrurile în mod absolut, cunoscîndu-le deplin şi creîndu-le, nefiind prin nimic sustrase de sub puterea lui. Acest subiect, care are toate atributele lui Dumnezeu, este singurul care există în mod absolut prin sine şi pentru sine, este singura bază (substanţă), în sensul deplin al cuvîntului, toate cele create fiind fenomene şi accidente în raport cu El.

Deci Dumnezeu, fiind subiect, este necesar ca pentru a ne înălţa la înţelegerea Lui să părăsim toate obiectele şi, dînd de subiectul nostru, să ne apropiem întrucîtva de înţelegerea Lui. Iar obiecte sînt nu numai lucrurile externe, ci şi conceptele cugetării. Tot ce poate fi definit în cadrul cugetării are un caracter de obiect, dat fiind că nici un subiect (fie al nostru, fie al semenilor) nu poate fi cuprins într-un concept definit.

Dumnezeu nu este după asemănarea lucrurilor, a conceptelor, a ceea ce poate fi conţinut al cugetării, al obiectelor în general, care nu stau de sine şi pentru sine. Căci acestea sînt prin firea lor, inferioare cugetării, subordonate ei şi subiectului care le cugetă, iar Dumnezeu nu poate fi subordonat nici unei puteri sau lucrări din cîte există. Întrucît subiectul nostru cugetător este suveranul cel mai înalt pe care îl întîlnim pe lume, ridicîndu-se peste toată orîndinea obiectelor şi sustrăgîndu-se oricărei putinţe de apucare, el este singura entitate care are oarecare asemănare cu Dumnezeu. Ca să ne ridicăm deci întrucîtva spre înţelegerea lui Dumnezeu, trebuie să ajungem să înţelegem subiectul cugetător din lumea creată. Propriu-zis nu poate fi vorba de o înţelegere în sensul obişnuit de «cuprindere», căci numai obiectele pot fi cuprinse. Ceea ce se petrece e mai degrabă o întîlnire cu el, rămînînd necaptat, suveran, liber şi indefinibil, în faţa noastră. Aceasta, cînd e vorba de subiectul semenului. Dar ceva, în oarecare măsură analog, se întîmplă şi cînd e vorba de subiectul propriu : subiectul nostru se descoperă şi se trăieşte pe el însuşi, se întîlneşte cu el însuşi ochi în ochi, ca într-o oglindă, dă de el însuşi. Dar cînd dă de el însuşi, uită de toate, mai bine-zis ca să dea de el însuşi trebuie să uite de toate. Lucrurile externe şi conţinuturile cugetării, cu un cuvînt obiectele, opresc subiectul de a se întoarce spre el însuşi, atrăgîndu-l spre altceva decît spre sine. Numai cu mari eforturi, după lungi exerciţii, ajunge subiectul capabil să se desfacă pentru mai multe clipe în şir de robia conţinuturilor, care îl reţin departe de casă, îl îngustează după limitele lor.

Iar această întoarcere a subiectului asupra lui însuşi este o cale care duce mai aproape de Dumnezeu decît teologia afirmativă sau negativă, care sînt căi ale raţiunii ce se foloseşte în mod pozitiv sau negativ de lucrurile şi de conceptele definite. În această întoarcere a subiectului cugetător asupra lui însuşi, avem pe de o parte o înlăturare mai deplină a lucrurilor şi a conţinuturilor cugetabile, dar pe de altă parte întîlnirea subiectului cu sine descoperă un dat pozitiv de o valoare neasemănat mai mare decît toate obiectele înlăturate, constituind punctul în care actul raţional al negaţiunii tuturor îşi schimbă structura, devenind o simţire sau o experienţă pozitivă a adîncii realităţi a subiectului propriu. Dar realitatea aceasta nu ni se dezvăluie singură, ci ne revelează, într-un mod mai intens şi mai vădit decît lumea obiectelor, însăşi realitatea divină. Căci adîncimea indefinită şi suveranitatea subiectului nu se lasă captate în concepte, ci, într-un mod mai adecvat decît obiectele, fac transparent pe Dumnezeu. Indefinitul subiectului, care totuşi simţim că nu are atributele infinitului, căci sînt atîtea realităţi care nu atîrnă de el, ne face să adulmecăm infinitatea divină. El nu poate avea baza decît în infinitatea divină, nu în lumea obiectelor. Iar această bază i-o simţim oarecum, cum simţim sufletul ca bază a trupului. Suveranitatea subiectului, despre care simţim că nu e totuşi o atotputernicie, ne face să ne dăm seama despre prezenţa unei suveranităţi absolute. Peste tot uimirea ce ne-o provoacă taina subiectului devine uşor o uimire faţă de taina cu mult mai mare a Subiectului absolut.

Sfinţii părinţi afirmă că mintea, cînd ajunge să se privească pe ea însăşi, devine transparentă, privind prin ea pe Dumnezeu. Acesta «Se arată în mintea curată ca într-o oglindă, rămînînd, după ceea ce este în Sine, nevăzut» [458].

Într-un loc din scrierile lui Evagrie, însuşit de mulţi părinţi ai Bisericii, se spune : «Cînd mintea, dezbrăcîndu-se de omul cel vechiu, îmbracă pe cel din har, vede în vremea rugăciunii starea ei asemănătoare safirului sau culorii cereşti. Starea aceasta Scriptura o numeşte loc al lui Dumnezeu, văzut de bătrînii lui Izrael pe muntele Sinai» [459].

Dar mai relevant pentru transparenţa aceasta a minţii, care face vizibil pe Dumnezeu, este locul lui Diadoh al Foticeii : «Nu încape îndoială că mintea, cînd începe să lucreze în ea stăruitor lumina dumnezeiască, devine cu totul transparentă, încît vede în chip abundent lumina din sine, iar aceasta se întîmplă cînd puterea sufletului domină patimile» [460]. Tot aşa spune şi sfîntul Grigorie al Nyssei, comentînd Feri-

458. Sf. Grigorie Palama, *Cuvînt III*, triada I; ed. Hristou, I, p. 419.
459. Bousset, *Apophtegmata*, Tübingen, 1923, p. 316.
460. P.G., 65, 1180 A.

cirea a şasea. După el, inima curăţită vede pe Dumnezeu, nu ca pe o persoană opusă, ci Îl vede oglindit în ea însăşi. Inima sau «omul din lăuntru» (ὁ ἔνδον ἄνθρωπος, ὃν καρδίαν ὀνομάζει ὁ Κύριος)[461] reflectă prin firea ei pe Dumnezeu. Dar păcatul, acoperind-o, a acoperit şi pe Cel oglindit în ea. Îndată ce o curăţim, o vedem ca chip în care se oglindeşte modelul. Cel ce se curăţă, văzîndu-se pe sine, vede în sine şi pe Dumnezeu cum văd unii soarele în oglindă, fără să se întoarcă spre El pentru a-L vedea în ipostasul Lui[462].

Dar de ce natură este această transparenţă, în baza căreia mintea, contemplîndu-se pe sine, contemplă totodată pe Dumnezeu? Mai bine zis, prin ce este mintea capabilă să fie transparentă şi ce «formă» are această cunoaştere a lui Dumnezeu prin mijlocirea ei şi cum îşi dă seama că nu se vede numai pe ea, ci şi pe Dumnezeu? Căci mintea adunată în intimitatea sa, în inimă, dă acolo de Dumnezeu. Pentru că intimitatea sau inima noastră, atunci cînd e găsită, nu e găsită goală, ci în cuprinsurile ei indefinite se reflectă prezenţa lui Hristos. Acolo e Hristos, Care a intrat ca înaintemergător la botez[463], acolo e Împărăţia cerurilor aflătoare în lăuntrul nostru[464], acolo e casa lui Hristos, unde nu pătrunde nimic din lucrurile lumii şi cine străbate tot mai în lăuntrul inimii se apropie de Dumnezeu tot mai mult[465]. Pătrunzînd mintea în inima sa, prin lepădarea tuturor gîndurilor, dă de Hristos cel ce locuieşte în ea. Această întîlnire cu Dumnezeu, prin mintea noastră golită de toate, credem că e experiată în felul următor:

Întorcîndu-ne asupra noastră ca subiect cugetător, după înlăturarea oricărui conţinut care prin firea lui are contururi limitate, experiem o anumită dezmărginire şi ceva ce nu poate fi captat, o deschidere de abis, în faţa căreia ne cuprinde ameţeala, sau rămînem înmărmuriţi. Această ameţeală sau înmărmurire în faţa abisului înseamnă pe de o parte o paralizare a puterilor minţii, încît nu se mai pot mişca într-o direcţie progresivă. Abisul din faţa ei e un mare întuneric. Dar, pe de altă parte, ea îşi dă seama că acest abis nu e în întregime o regiune a fiinţei noastre, nici un gol în sens de absenţă a oricărei realităţi, deci că nu e un întuneric propriu-zis, ci că el reprezintă, în continuitate sau în atingere cu indefinitul subiectului nostru, adîncurile infinite, dar, pentru

461. Deci aci subiectul ar fi inima, ca centru al minţii. Ea e «omul» de bază.

462. «Cel ce şi-a curăţit inima lui de orice conţinut dobîndit şi de orice dispoziţie pătimaşă, priveşte în frumuseţea ei chipul firii dumnezeieşti; deci cel ce se vede pe sine, vede în sine pe Cel dorit». Locul ultimelor două texte neidentificate, la sfîntul Grigorie Palama.

463. Marcu Ascetul, *Despre Botez*; Filoc. rom., I, p. 287, 297, 299.

464. *Ibid.* p. 304.

465. *Ibid.* p. 305.

noi încă neluminate ale dumnezeirii. Sfîntul Maxim Mărturisitorul zice înțelepciunii lui Dumnezeu «abis», iar minții curate «locul abisului», care ca atare poate fi numită și ea abis. Ea se numește abis prin faptul că e făcută astfel (θέσει), ca una ce e capabilă să primească abisul, iar înțelepciunea e abis după fire [466]. Aceasta înseamnă că mintea devine mărginită cînd se strînge după obiecte și concepte finite și se dezmărginește cînd, părăsind pe acelea, primește pe Cel «fără formă», Care nu-i dă nici o formă. Deci, cînd simt dezmărginirea minții, simt totodată că în ea este și dumnezeirea. Aceasta aruncă o lumină și asupra felului în care vom deveni în veacul viitor dumnezei, dezmărginiți după har.

Întrucît momentul acesta este o înmărmurire a minții, el reprezintă un apofatism total, părăsirea nu numai a tuturor conținuturilor minții, ci chiar și a lucrării ei. După acest moment de oprire a minții, unii primesc ca un dar de sus vederea luminii dumnezeiești. Despre aceasta vom vorbi într-un capitol viitor.

Dar înmărmurirea aceasta nu e o inerție asemenea celei fizice, sau o adormire a spiritului. Ci chiar în ea e implicată o conștiință : simțirea care e totodată înțelegere (νοερὰ αἴσθησις) mai presus de înțelegere a adîncului nemărginit și de necaptat al lui Dumnezeu, Care nu e obiect limitat, ci realitate nemărginită și suverană. În dezmărginirea noastră simțim presiunea unei prezențe care ne pătrunde și ne susține ca fundament al existenței noastre indefinite. De atîta ne dăm seama, de mai mult nu. Pe de o parte, ne dăm seama că realitatea aceasta nemărginită și absolut suverană e altceva decît realitatea subiectului nostru, căci pe aceasta o experiem numai indefinită și relativ suverană, nu infinită și absolut suverană. Dar, pe de altă parte, nu le putem separa în experiența noastră spirituală, nu putem distinge pînă unde se află una sau cealaltă. E experiența unei uniri și interpenetrări între Dumnezeu și sinea noastră, deși nu e încă unirea luminoasă de pe treptele următoare [467].

Trebuie să accentuăm, cu aceeași tărie, ambele aceste aspecte ale experienței pe care o face mintea cînd e adunată în inimă. Dacă l-am

466. *Ambig. liber*, P.G., 91, 1112 : «Abis se numește și locul abisului. Deci și mintea se numește abis prin participare, pentru capacitatea ei receptivă».

467. O scolie la sfîntul Maxim Mărt., *(Quaest. ad Thalas.* q. 33 ; Filoc. rom., III, p. 120), zice : «Cînd mintea a dobîndit unirea nemijlocită cu Dumnezeu, își oprește cu totul puterea de a cugeta și de a se cugeta. Iar cînd îi dă iarăși drumul acesteia și aceasta cugetă ceva din cele ce sînt în urma lui Dumnezeu, începe să distingă, tăind unirea cea mai presus de înțelegere». Sfîntul Isaac zice, la rîndul său : «Iar de la rugăciunea curată și pînă la cele dinăuntru, după ce trecem de hotarul acesta, cugetarea nu mai are puterea de lucrare nici în rugăciune, nici în mișcare, nici în plîns, nici stăpînire de sine. Iar după aceste hotare are loc o răpire și nu o rugăciune» (*Cuv.* 32, ed. gr. cit. p. 135).

accepta numai pe primul, am desființa legătura nemijlocită a inimii cu Dumnezeu, prezența lui Iisus în inimă și implicit cunoașterea tainică a lui Dumnezeu. Dacă am accentua exclusiv aspectul de «unire neseparată și indistinctă», am aluneca în neoplatonism și hegelianism, care văd lumea într-o continuitate de substanță cu absolutul și consideră că adunarea minții din împrăștiere, simplificarea ei, înseamnă regăsirea absolutului, care e una cu substanța sa intimă ; că așadar absolutul nu e deosebit de lume prin substanță, ci numai prin faptul că el este Unul, iar lumea e forma multiplă a Lui. În realitate subiectul întorcîndu-se spre sine nu dă numai de sine, iar experiența aceasta exclude atît distanțarea de Dumnezeu, cît și identificarea cu El. Tocmai cînd, dezbrăcîndu-ne de toate hainele lumii create, ne-am aștepta să privim subiectul nostru dezvelit (γυμνὸς νοῦς) și să încercăm sentimentul celei mai depline suveranități, ne pomenim înaintea unei alte puteri a cărei stăpînire asupra noastră se vădește infinit mai impunătoare și mai copleșitoare decît stăpînirea lumii. Și totuși, trebuie să facem un mare efort pentru a ajunge sub raza stăpînirii ei în mod conștient și pentru a rămîne acolo. Pe cînd sub robia lumii cădem prin inerție, robi ai lui Dumnezeu devenim și rămînem prin cel mai mare efort. Căci prin aceasta devenim totodată cu adevărat liberi : robiți unei persoane iubitoare supreme, în cea mai deplină libertate.

Poate că dacă acest abis, pe care îl experiază mintea noastră întorcîndu-se spre sine, ar fi un întuneric total, ca la Hegel, de care nu putem spune nimic, ar mai rămîne posibilitatea unui echivoc panteist, al unei identificări cu subiectul nostru pierdut în el. Dar am spus că acest abis ne lasă să-l experiem ca pe o suveranitate absolută. Iar în aceasta se arată tocmai caracterul lui de subiect și aceasta este ceea ce-l distinge de subiectul nostru. Ajungînd în intimitatea pură a noastră, experiem prezența infinită dar personală a lui Dumnezeu, ascunsă sub vălul celui mai deplin întuneric, așa cum adeseori simțim că în preajma noastră este o persoană — pentru că îi simțim și noi influența — dar nu o putem vedea descoperit.

Faptul acesta îl putem face vădit și din împrejurările care îl fac posibil :

Am văzut, dintr-un citat anterior, autotransparența ce și-o cîștigă mintea în vremea rugăciunii. Peste tot rugăciunea este aceea care face posibilă întoarcerea minții de la toate lucrurile, de la toate ideile. Dar aceasta nu este numai un act de autocontemplare a minții, ci este un extaz al subiectului cugetător, un act prin care acesta se transcende, se întinde dincolo de sine, spre Subiectul suprem și infinit. În rugăciune

subiectul nostru are conştiinţa că nu e singur, ci că se află în faţa lui Dumnezeu. S-ar părea că rugăciunea nu e şi o preocupare a subiectului, de sine însuşi, ci numai de Dumnezeu, şi deci apropierea de Dumnezeu în vremea rugăciunii nu se face prin transparenţa subiectului propriu-zis.

Dar rugăciunea mintală, căutînd la început, cu numele lui Iisus, locul inimii, sau centrul pur al subiectului, ne arată că mintea, deşi e preocupată în mod precumpănitor de Dumnezeu, pe Dumnezeu Il caută prin intimitatea subiectului propriu. Rugăciunea deci caută în inimă sau prin inimă pe Iisus şi cu cît pătrunde şi se statorniceşte în inimă mai deplin, cu atît e mai dominată de certitudinea că a dat de Iisus, că se află în faţa Lui. Prin rugăciunea mintală, adîncurile uluitoare care transpar prin minte după înlăturarea tuturor conţinuturilor din ea şi după întoarcerea ei asupra sa însăşi, se revelează ca adîncimi ale subiectului suprem deosebit de noi, în faţa căruia ne smerim. Smerenia rugăciunii creşte din conştiinţa simultană a subiectului nostru şi a Subiectului suprem, deosebite unul de altul, dar în legătură şi reciprocă penetrare. În rugăciune, adulmecăm în preajma noastră şi în noi cu o certitudine absolută prezenţa Subiectului suprem copleşitor. Experienţa aceasta e cu atît mai veridică, mai plină de certitudine, cu cît simţim că prezenţa realităţii care ne învăluie este o infinitate, faţă de care nu sîntem decît o fărîmă, şi o suveranitate, de care atîrnăm cu totul. Această infinitate şi suveranitate absolută ne copleşeşte, încît inima se simte cuprinsă, sau umplută cu totul de ea, realizîndu-se o unire desăvîrşită, inima «înghiţind pe Domnul şi Domnul inima, cele două devenind una» [468].

---

468. Pentru Hegel, ca şi pentru Dionisie Areopagitul şi sfîntul Maxim Mărturisitorul, Absolutul nu poate fi un obiect. Dar el adaugă că nu poate fi nici subiect. De aceea trebuie să ne ridicăm nu numai dincolo de toate obiectele cunoştiinţei, ci chiar şi de conştiinţa noastră pură sau golită. «Raţiunea nu atinge absolutul decît ieşind din această variată existenţă parţială. Cu cît construcţia intelectului e mai trainică şi mai strălucitoare, cu atît mai chinuit devine efortul vieţii, închisă aici în chip de parte, ca să se smulgă pe sine din aceste ziduri, năzuind către libertate. În măsura în care ea pătrunde într-un alt orizont, ca raţiune, totalitatea limitărilor e desfiinţată, raportată fiind la absolut prin desfiinţare. Iar în felul acesta, fiind totodată gîndită şi pusă ca simplu fenomen, ruptura dintre absolut şi totalitatea limitărilor a dispărut». «Absolutul este noaptea, iar lumina mai recentă decît ea... Neantul e anterior, de aici desprinzîndu-se orice fiinţă, orice vietate a finitului». «Conştiinţa însăşi e desprinsă din totalitate». Credinţa, fiind o relaţie a limitatului cu Absolutul, se bazează pe identitatea dintre aceste două, dar pe o identitate de care nu-şi dă seama. Unificarea celor despărţite prin credinţă «pare intelectului o nelegiuire». De vreme ce sacrul şi divinul subzistă în conştiinţa sa doar ca obiect, el vede în suprimarea opoziţiei, în identificarea pe plan de conştiinţă, doar o desfiinţare a divinului». Georg Wilhelm Friederich Hegel, *Diferenţa dintre sistemele lui Fichte şi Schelling*, trad. rom. de Const. Noica, în: «Izvoarele de Filosofie», vol. II, 1943, p. 127, 131, 137.

Numai în rugăciune, şi anume în rugăciunea mintală prin care contemplăm subiectul nostru pur, experiem prezenţa lui Dumnezeu ca subiect şi nu-L cugetăm, în mod inadecvat, ca obiect. Dumnezeu nemaifiindu-ne în această rugăciune obiect, ci subiect, care ne revendică şi ne cere o supunere liberă, ne face să simţim mărirea Lui, păstrînd în funcţie de majestatea Lui conştiinţa nimicniciei noastre, care durează totuşi şi care ne îndeamnă să-L adorăm şi mai mult. Dumnezeu ne este astfel *Subiectul* care stă pe primul plan al vederii noastre, subiectul nostru stînd în umbra Lui. Sîntem oarecum primiţi în sfera Lui, sau El pătrunde în cuprinsul subiectului nostru, umplîndu-l şi copleşindu-l aşa de mult încît uităm de noi, încît experiem în lăuntrul nostru caracterul lui de Subiect prim şi forţa de *Subiect suprem*, fără să se confunde cu noi, căci în acelaşi timp sau în alternare imediată simţim şi micimea şi subordonarea noastră ce durează prin El. În cuvinte şoptite sau neformulate, ne auzim repetînd în esenţă gîndul de uimire şi de rugăciune: «Doamne, cît de mare eşti şi cît de mic şi de nevrednic sînt; ai milă de mine!».

Ţinîndu-ne cu deosebire de Marcu Ascetul, am considerat în cele anterioare că inima sau intimitatea noastră are de la început pe Iisus în ea, sau într-o continuitate cu ea (se înţelege nu de substanţă, ci de prezenţă) [469]. Ajunge să coborîm în inimă, ca să contemplăm în ea sau în legătură cu ea şi abisul infinit al prezenţei dumnezeieşti a lui Iisus. Dar metodele rugăciunii inimii dau impresia că la început inima n-ar avea pe Iisus, ci trebuie să-L ducem noi acolo prin rugăciune. Dar privind mai atent vedem că în aceste metode e vorba propriu zis de numele lui Iisus. Cu acesta trebuie să ciocănim stăruitor la uşa inimii ca să se deschidă şi pe acesta să-l facem să se audă în inimă, repetîndu-l în cuprinsul ei necontenit. Hristos aflat în inimă ne deschide pentru că Îl chemăm pe nume, pentru că Îi arătăm nevoia noastră de El. Dar nevoia aceasta de El e trezită în noi de oarecare simţire a dulceţii Lui în apropierea noastră. El ne face să-L chemăm. Numele lui Iisus e gîndul la Iisus. Iar gîndul unei persoane la alta e mărturia unei legături tainice şi mijlocul de intensificare a acestei legături. Cînd simt necesitatea

---

în vremea filozofiei germane din sec. XIX, încă nu se descoperise tot misterul persoanei, infinit superior şi cu totul din alt plan decît al obiectelor. Şi nu se descoperise nici posibilitatea de unire între persoane în aşa măsură că ele pot forma o unitate, dar o unitate în care conştiinţele nu se confundă şi totuşi fiecare poate îmbrăţişa totul. Se considera de aceea neantul, noaptea, inconştientul ca superioare luminii, conştiinţei, sau supraconştiinţei, care valorifică şi reprezintă. De aceea ea e supremul grad al existenţei, pe care o oglindeşte şi o înmulţeşte la nemărginit şi mereu nou prin problemele şi aspectele nesfîrşite pe care le creează.

469. *Metoda sfîntului Ioan Gură de Aur*, la Pr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 45.

să mă gîndesc la cineva, de obicei acea persoană e cea care provoacă în mine, printr-o înrîurire de la distanță, acest gînd, precum gîndindu-mă la ea în mod voluntar îi trimit o undă de la mine.

Explicația acestei aparente contraziceri arătate înainte ne-o dă tot Marcu Ascetul, care spune că gîndurile bune, gîndurile închinate lui Iisus, vin de la El, Cel prezent în inimă. Fără să avem la început conștiința că El e în inima noastră, El ne atrage gîndul la El, iar prin acest gînd bătînd noi mereu la ușa inimii, la ușa Lui, după ce și El prin acest gînd a bătut la ușa conștiinței noastre, ne deschide ca să intrăm la El în inimă, după ce și noi I-am deschis să intre prin gînd în conștiința noastră [470]. Intrînd în inimă dăm de Iisus, dar întrucît El ieșise prin gîndul la El înaintea noastră, ca Tatăl înaintea Fiului risipitor, empiric noi nu putem constata că a fost prealabil în inimă, ci ni se pare că a intrat de abia acum, deodată cu intrarea noastră. Dar stăruința cu care L-am căutat pomenindu-L nu se poate explica decît prin faptul că a fost de mai înainte în noi, în mod ascuns, dar înrîurindu-ne efectiv, ca pe de o parte să ne ajute, pe de alta, să pună și puterile noastre la contribuție în descoperirea Lui, ca să se dezvolte, făcîndu-le apte să-L înțeleagă [470 bis]. Astfel căutîndu-L și aflîndu-L pe El, ne căutăm și ne găsim totodată intimitatea noastră, sau vice-versa, căutarea aceasta constă din efortul nostru stimulat și ajutat de El [471].

10. ODIHNA MINȚII SAU APOFATISMUL DE GRADUL AL DOILEA. PRIMA TREAPTĂ A LINIȘTII

Din cele de mai înainte am văzut că, după sfîntul Grigorie Palama și sfîntul Isaac Sirul, rugăciunea mintală culminează într-o oprire a cugetării, a lucrării minții.

470. Intrarea lui Iisus în inimă la botez e considerată pe de altă parte de sfinții părinți ca o revenire, ca o restabilire a legăturii originare a lui Dumnezeu cu sufletul, punînd începutul lucrării de spălare a chipului (a inimii) de păcate, de separare egoistă de Dumnezeu cel infinit, în sensul sfîntului Grigorie de Nyssa.

470 bis. *Despre Botez*, Filoc. rom. I, p. 297. În legătură cu locul: «Din templul Tău Îți vor aduce Ție împărații daruri în Ierusalim» (Ps. 6, 38).

471. Diadoh, *op. cit., cap.* 77 ; Filoc. rom. I, p. 469 ; Filoc. gr., ed. 3, vol. I, p. 258 : «Harul, cum am zis, chiar din clipa în care ne botezăm se ascunde în adîncul minții, dar își acoperă prezența față de simțirea minții. Căci pe măsură ce înaintează sufletul, și harul își arată dulceața sa minții... Căci cînd vinde cineva toată bogăția lumească, va afla locul în care stătea ascuns harul lui Dumnezeu». Bogăția lumească nu e numai cea materială, ci toate chipurile ei și conceptele. «Harul lui Dumnezeu se sălășluiește în însuși adîncul sufletului, adică în minte. De aceea, din însuși adîncul inimii simțim oarecum izvorînd dragostea de Dumnezeu, cînd ne gîndim fierbinte la El» (*op. cit.*, cap. 79 ; Filoc. rom. I, p. 370 ; Filoc. gr. cit., p. 259). A se vedea alternarea termenilor : minte și inimă. «Că mintea, cînd începe să fie lucrată cu putere de lumina dum-

Acest moment de oprire nu e însă vederea luminii dumnezeiești, dar e o simțire a prezenței Lui, provocată de puterea Lui [472]. Întrebarea ce ne punem aci este: cum poate fi experiată această încetare a activității mintale și prin ce semne se caracterizează totuși? Am spus în capitolul anterior că mintea, ajungînd în timpul rugăciunii curate în fața ei însăși, încearcă o anumită înmărmurire atît în fața indefinitului propriu, cît mai ales în fața nemărginirii și suveranității divine pe care o simte prezentă [473]. Experiența aceasta are deci și o latură negativă, dar și una pozitivă.

Cea negativă constă în înmărmurirea amintită; cea pozitivă, în simțirea prezenței infinității și suveranității divine. În capitolul anterior am stăruit mai mult asupra laturii pozitive a acestei experiențe, fără să uităm de cea negativă. Aci vrem să scoatem pe primul plan al privirii latura negativă, presupunînd desigur legătura ei cu cea pozitivă.

Sfîntul Maxim Mărturisitorul vorbește și el de această nemișcare a minții, după ce a părăsit toate reprezentările, conceptele și înțelesurile. Mintea stă atunci neclintită în sine, fixată într-o imobilitate totală, invocînd înțelepciunea divină, abisul cu adevărat de netrecut, ca să-i dea un zvon al cascadelor sale, fără ca să-i arate cascadele înseși [474]. În alt loc înșiră și mai amănunțit treptele pe care se ridică mintea pînă ajunge la oprirea totală în fața «indefinitului dumnezeiesc, negrăit și apofatic». Unul își mortifică numai păcatul cu fapta, altul și patimile, altul și închipuirile lor, altul și gîndurile la ele, altul leapădă și relația simțurilor cu cele sensibile, altul își strînge toată mișcarea sensibilă, nemaiavînd în sine nici o lucrare naturală; «altul își oprește cu totul chiar și lucrarea minții». «Ca să spun și mai mult, zice, unul se răstignește prin filozofia activă, devenind nepătimitor și trecînd la contemplația naturală în duh, ca de la trupul lui Hristos, la sufletul Lui. Altul, lepădînd

nezeiască, se face întreagă străvezie, încît își vede în chip îmbelșugat lumina sa, nimenea nu se îndoiește» (*op. cit.*, cap. 40; Filoc. rom. I, p. 350; Filoc. gr. cit., p. 246). «Harul însuși cugetă împreună cu sufletul și strigă împreună cu el «Doamne Iisuse». Căci harul învață sufletul, cum învață mama copilul, străduindu-se împreună cu el să spună numele: tată» (*op. cit.*, cap. 61; Filoc. rom. I, p. 365; Filoc. gr. cit., p. 252).

472. «Căci odată ce e oprită orice lucrare mintală, prin ce mai văd îngerii, și oamenii deopotrivă cu îngerii, dacă nu prin puterea Duhului?» (*Cuvînt II*, triada I, la Pr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. XXIX; ed. Hristou, I, p. 428, cap. 18). Iar în alt loc: «Mintea... iese întreagă din toate cele ce sînt, în vremea rugăciunii curate. Această ieșire e mai înaltă decît teologia prin negație. Dar încă nu are loc unirea... și vederea luminii» (*Cuv. III din cele posterioare*, Cod. Coisl. gr. 100, f. 180 v; Filoc. rom. VII, p. 310, ed. Hristou, I, p. 569, cap. 35).

473. Așa interpretează sfîntul Maxim Mărturisitorul locul din Ps. 41, 8: «Abisul cheamă abisul în glas de cascade», adică, mintea descoperindu-și abisul propriu, după părăsirea tuturor reprezentărilor și conceptelor, caută și adulmecă glasul de cascade (de revărsări) al abisului divin. (*Ambig. liber*, P.G. 91, 1400—1409).

474. *Ambig. liber*, P.G. 91, 1408—1409.

contemplarea simbolică a lucrurilor cu mintea, se mută de la mistagogia simplă și unitară a cunoașterii lui Dumnezeu, ca de la sufletul lui Hristos la mintea Lui. Iar altul se urcă în chip tainic și de la aceasta, prin negație totală, la indefinitul negrăit și apofatic (εἰς τὴν ἄρρητον καὶ ἀφαιρετικὴν ἀοριστίαν), ca de la mintea lui Hristos, la dumnezeirea Lui» [475]. Din cele de mai sus ar rezulta următoarele caracteristici ale acestei opriri a activității mintale :

a) Oprirea aceasta se produce întrucît mintea a ajuns la vîrful tuturor obiectelor primite ale cugetării și a renunțat la orice înțelegere, cît de cît definită, pentru că și-a dat seama că orice cugetare definită nu poate viza pe Dumnezeu. Propriu-zis mișcarea sau activitatea minții constă în străduința ei de a defini, de a preciza în anumite înțelesuri, ceea ce cunoaște. Dar această precizare se potrivește numai existențelor finite, create. Cînd mintea a renunțat la preocuparea de cele create și finite și se află în fața lui Dumnezeu, își dă seama că nu mai are nici un rost această activitate a ei, ci, dimpotrivă, ea îi este păgubitoare pentru că o coboară iarăși la lucrurile finite.

Oprirea aceasta e provocată de experiența indefinitului sau infinitului divin. Fără aceasta, mintea n-ar lepăda toate înțelesurile finite și n-ar persista în această stare. Oprirea aceasta nu se realizează pînă nu a simțit mintea în mod copleșitor prezența infinității divine. Oprirea aceasta e superioară teologiei negative, care încă gîndește conceptele pe care le neagă.

b) De aci urmează două lucruri : pe de o parte, experiența lui Dumnezeu prin nemișcarea minții e superioară cunoștinței dobîndite prin activitatea afirmativă sau negativă, dar tocmai aceasta arată, pe de altă parte, că această nemișcare nu e o simplă inerție și insensibilitate, ci o experiență a realității divine pe care nu încearcă să o definească mai mult ; că această stare e o stare de rugăciune, dar de rugăciune plină de uimire tăcută, de neputință de a defini ceea ce cere și pe Cel de la care cere și Care simte că o ascultă [476].

Deși ea e o stare superioară rugăciunii, totuși se numește rugăciune pentru că se dăruiește celor vrednici în vremea rugăciunii și-și ia izvorul din rugăciune [477].

---

475. *Op. cit.*, P.G. 91, 1360.

476. Sfinții părinți vorbesc de o rugăciune mai presus de rugăciune, de o rugăciune care nu stă în contrazicere cu încetarea activității mintale. Astfel, Isaac Sirul zice : «Tot ce e rugăciunea încetează, și sufletul se roagă în afară de rugăciune» (Ed. gr. 1895, *Cuv. XXXII*, p. 206—207). Aceasta e liniștea absolută (isihia). «Natura rămîne fără mișcare, fără acțiune, fără memoria lucrurilor pămîntești» (*Cuv. LXXXV*, ed. cit., p. 511).

477. Aceasta e «tăcerea minții», care e superioară rugăciunii. «Este starea veacului viitor», cînd sfinții, avînd mintea scufundată în Duhul lui Dumnezeu, nu mai sînt

c) Mintea a lăsat toate în urma ei, chiar și activitatea proprie care o mai întorcea spre ele. Ea se află acum în fața Stăpînului, la marginea pămîntului, privind întins și înmărmurită la oceanul de viață ce se cuprinde în El [478].

Înainte nu se poate lansa prin puterile proprii, îndărăt nu poate și nu vrea să se întoarcă. Stă ca la poarta Lui impunătoare și fluidă prin care nu se poate intra. Starea ei se poate caracteriza ca o uimire covîrșitoare. Uimirea o leagă de oceanul acesta, dar tot ea o și paralizează de nu poate lucra. Ea ar vrea să înainteze, dar nu poate. De aceea cerșește ajutorul lui Dumnezeu. Aceasta arată că oprirea aceasta a minții în fața porții Împăratului sau a oceanului ce-L înconjoară, nu e ultima treaptă a cunoașterii lui Dumnezeu. Urcușul nostru duhovnicesc nu se oprește nici la apofatismul acesta de gradul al doilea, sau la extazul acesta al tăcerii în cunoașterea lui Dumnezeu. Dar mai departe va urca numai prin venirea mai deplină a Duhului, care va urca mintea la vederea lumii dumnezeiești.

Din oceanul măreției divine emană o vrajă care face mintea să uite de cele dinapoi, care îi ține privirea întinsă spre ea, dar care e atît de copleșitoare încît îi paralizează mișcările, cu tot dorul ei adînc de a înainta.

d) Faptul că a renunțat la toate și că stă locului, rugîndu-se să i se trimită luntrea care să o ia să o ducă în largul oceanului, care să-i deschidă poarta, dezvăluie o stare de mare iubire față de infinitatea divină. Peste tot, rugăciunea e manifestarea iubirii de Dumnezeu [479]. Iar întrucît iubirea aceasta nu încetează nici acum și nici dorul de mai mult, starea aceasta e totuși și ea o stare de rugăciune, dar de rugăciune indefinită.

e) Cu cît a crescut căldura rugăciunii, a crescut și iubirea, ca să ajungă la deplinătate în rugăciunea curată, treapta cea mai înaltă a

în rugăciune, ci se roagă în afară de rugăciune, sau mai bine zis ei se scufundă, uimiți, în slava care îi umple de bucurie; aceasta se întîmplă cînd se hărăzește minții să simtă fericirea veacului viitor; atunci ea uită cu totul de sine, lăsind în urmă tot ce aparține lumii acesteia, nemaiavînd în sine nici o mișcare spre nimic (*Cuv. XXXII*, p. 202).

478. Sf. Isaac, *Cuvîntul XXXII*, ed. gr. 1895, p. 138.

479. Marcu Ascetul, *Despre cei ce-și închipuie...*, *op. cit.*, 95—97: «Nimic nu ajută mai mult lucrării ca rugăciunea; și pentru a cîștiga bunăvoința lui Dumnezeu, nimic nu e mai de folos ca ea. Toată lucrarea poruncilor se cuprinde în ea, căci nimic nu stă mai sus ca dragostea de Dumnezeu; iar rugăciunea neîmprăștiată e semn de iubire față de Dumnezeu la cei ce stăruie în ea» (Filoc. rom. I, p. 261; Filoc. gr., ed. 3, vol. I, p. 115).

rugăciunii[480]. Iubirea aceasta, rămînînd și după încetarea rugăciunii curate, dar ca rugăciune indefinită, va constitui, împreună cu Duhul venit în ajutor, puntea de trecere de pe marginea uscatului creat, în largul oceanului divin. Căci ea, fiind fixată bine în ființa creată a omului, dorește să se lanseze și în largul oceanului iubirii lui Dumnezeu. Dar acest dor se împlinește cînd mintea va fi răpită de lumina dumnezeiască ce se coboară din ființa divină. Puntea însăși e aruncată în noi de Dumnezeu. Dar ea a putut pătrunde în ființa noastră, întrucît aceasta s-a deschis plină de dor punții aruncate de Dumnezeu, printr-o lucrare mai îndelungată. Așa s-a putut prinde puntea dumnezeiască bine în ființa spirituală a omului. Cum se va vedea în capitolele următoare, noi facem o distincție între iubirea ca proces mai îndelungat, datorit și lui Dumnezeu, dar și efortului propriu, și între iubirea ca un val nevăzut revărsat dintr-o dată de sus. Cea dintîi a crescut în tot timpul ascezei și iluminării și mai ales al rugăciunii, ca, în momentul opririi minții, să ajungă la uimirea în fața inexplicabilului și infinitului mister divin. E încă o stare de iubire doritoare, care însă nu mai poate înainta prin vreun nou efort al nostru spre măreția divină. În momentul de oprire a activității mintale, iubirea aceasta de Dumnezeu a ajuns la o ultimă fermitate și căldură ce poate fi obținută prin efortul nostru, ca lumina dumnezeiască lansată de pe celălalt tărîm coborînd în ea să o aprindă, să o îmbete și prin aceasta să-i deschidă lumina interiorului dumnezeiesc. Iubirea aceasta uimită, care e conținutul pozitiv al stării de oprire a lucrării mintale, nu poate fi încă numită ultima odihnă a minții. Pentru că în ea este încă dorul de unire cu Dumnezeu, un dor ajuns la treapta culminantă. E drept că fiind ieșită din lucrurile și conceptele finite, nu mai trebuie să treacă de la unul la altul în dorul ei necontenit de a se uni cu Dumnezeu, ci se oprește într-o uimire neclintită în simțirea Nemărginitului încă acoperit. Dar pe de altă parte, ea cere să i se dea ca răspuns arătarea Necuprinsului dumnezeiesc în lumină. Această descoperire presupune, ca pregătire din partea omului, iubirea de Dumnezeu cîștigată în timp mai îndelungat și sporită mai ales în vremea rugăciunii pînă la oprirea culminantă a minții în fața Necuprinsului dumnezeiesc.

Deci lumina dumnezeiască nu se prinde de însăși această iubire fermă, trează, caldă, crescută prin raționamente afirmative și negative asupra lui Dumnezeu și prin rugăciunea plină de simțire și oprită acum

480. Sf. Grigorie Palama: «Orice mod de rugăciune sfîrșește în rugăciunea curată». La Pr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. XXIX; ed. Hristou, p. 428.

în uimire, ci în starea aceasta a unui suflet îndelung pregătit coboară deodată, ca dar exclusiv de sus, iubirea de Dumnezeu ca beție debordantă care răpește sufletul din sine. Dacă prima iubire a făcut parte din fazele anterioare ale urcușului, ca datorindu-se și efortului uman, iubirea ca dar exclusiv de sus, ca extaz, ca beție, trebuie să facă parte din etapa a treia a urcușului, în care omul pregătit prin eforturile anterioare nu mai face nimic prin sine, ci primește totul ca dar al lui Dumnezeu.

Dacă pînă acum mintea a progresat într-o cunoaștere de Dumnezeu și printr-un efort propriu de întoarcere spre sine și de iubire a lui Dumnezeu, odată ajunsă la limita interiorului său îndreptat spre Dumnezeu, la marginea puterilor sale, așteaptă să fie răpită dincolo de sine în unirea cu Dumnezeu, într-o stare de iubire înflăcărată, beată, extatică. Așteaptă nu numai să vadă pe Dumnezeu ca pe un soare oglindit în sine — în sensul sfîntului Grigorie de Nyssa — ci să fie răpită în însuși interiorul Soarelui transcendent [481].

Această cunoaștere a lui Dumnezeu dincolo de adîncurile proprii, cînd nu mai e văzut direct subiectul propriu, iar indirect subiectul divin, ci invers, avînd loc după ieșirea totală a minții din sine, dincolo de sine, prin suspendarea tuturor lucrărilor sale naturale și prin răpirea din partea Duhului Sfînt, cunoaștere care e una cu iubirea, e ceea ce a fost exprimat în Răsărit prin vederea luminii dumnezeiești.

f) Experiența sau simțirea misterului divin, necuprins, starea de rugăciune indefinită și iubirea caldă și fermă față de Dumnezeu sînt alte caractere care deosebesc acest apofatism de teologia negativă, în care e activ mai mult intelectul.

Pe lîngă aceea, la experiența aceasta nu se ajunge fără o liniștire față de toate grijile, față de cele menite să producă plăcere, sau față de tot ce poate pricinui durere și lipsuri. Iar odată ce s-a ajuns la simțirea acestui ocean dumnezeiesc, ea stăpînește cu atîta farmec pe om, că el rămîne liniștit în gustarea ei, neatras de nimic din cele din afară. Totuși, este și în această simțire, deci în liniștea produsă de ea, un progres. *Din necuprinsul dumnezeiesc, chiar dacă el e simțit ca acoperit*

481. Hans Urs von Balthasar, *op. cit.*, p. 361, vede o contrazicere între Evagrie, după care Dumnezeu ar fi întîlnit prin scufundarea în ultimele Sale adîncuri, și între sfîntul Maxim Mărturisitorul, după care mintea trebuie să iasă din sine, pentru a-L vedea ca pe o transcendență. Noi socotim că acestea sînt numai două trepte succesive cunoscute de toți sfinții părinți, sau că, nici cînd mintea e scufundată în sine, nu e cu totul lipsită de ieșirea din sine și nici cînd este ieșită din sine, nu s-a părăsit cu totul pe sine.

de întuneric, mintea desprinde alte și alte înțelesuri. Sfîntul Isaac Sirul zice: «De voiești să afli, o frate, viața nestricăcioasă în zilele tale puține, intrarea ta în liniște să fie cu discernămînt. Caută să înțelegi lucrarea aceasta, și să nu alergi după nume; ci intră, adîncește-te, nevoiește-te și sîrguiește-te să ajungi cu toți sfinții, să cunoști adîncul și înălțimea viețuirii acesteia... Cinstitul lucru al liniștirii se face un liman al tainelor pentru privirea pătrunzătoare, la care ia aminte cugetarea de la cel dintîi dintre straturi pînă la desăvîrșirea clădirii și în toate lucrurile mari și grele ale ei. Și asemenea ochilor cîrmaciului care ia aminte la stele, așa ia aminte călugărul însingurat prin privirea înăuntru pe tot drumul călătoriei spre țintă..., în care a pornit să călătorească pe marea aspră a liniștii, pînă va afla mărgăritarul pentru care s-a scufundat pe sine în sînul neajuns al mării liniștii» [482].

Dar la o liniște și mai mare ajunge omul duhovnicesc cînd e ridicat la vederea luminii duhovnicești. Căci deși există o înaintare și în aceasta, însoțită de o iubire înflăcărată, pe de altă parte ea e o liniștire de la orice lucrare a ființei proprii și de la toate grijile lumești.

482. Sf. Isaac Sirul, Epist. a III-a, ed. cit., p. 362.

PARTEA A TREIA

DESĂVÎRŞIREA PRIN UNIREA CU DUMNEZEU SAU PRIN ÎNDUMNEZEIRE

1. DRAGOSTEA ŞI NEPĂTIMIREA

TREPTELE DRAGOSTEI

La unirea cu Dumnezeu nu se poate ajunge decît prin rugăciunea curată. «Virtutea rugăciunii efectuează taina unirii noastre cu Dumnezeu, spune sfîntul Grigorie Palama; căci rugăciunea este legătura făpturilor raţionale, cu Făcătorul» [483]. Dar unirea cu Dumnezeu e mai presus şi de rugăciunea curată. Ea înseamnă dragostea desăvîrşită. Şi pe aceasta nu o dă omul de la sine, ci îi vine din Dumnezeu.

Căci încă înainte de a fi în starea de rugăciune curată, omul trebuie să se fi curăţit de patimi. Dar curăţirea de patimi e una cu creşterea dragostei de Dumnezeu. Astfel, dragostea lui Dumnezeu picurîndu-se cu anticipaţie în suflet îl întăreşte în linişte nepătimirii şi în rugăciunea curată. Iar prin acestea vine în el şi mai multă dragoste. Mai bine zis acum lucrează în el numai dragostea dumnezeiască, sau Duhul Sfînt. «Precum se linişteşte marea tulburată cînd se varsă untdelemn în ea, zice Diadoh, furtuna ei fiind biruită de calitatea aceluia, aşa şi sufletul nostru se umple de o linişte fericită, cînd se toarnă în el dulceaţa Duhului Sfînt» [484].

---

483. *Despre rugăciune*, P.G. 150, 1117.
484. *Op. cit.*, cap. 35; Filoc. rom. I, p. 353; Filoc. gr., ed. 3, vol. I, p. 244.

Deci e o strînsă legătură între dragoste şi nepătimire. Dragostea presupune nepătimirea şi o întăreşte la rîndul ei, pentru faptul că ea e opusul patimilor, care reprezintă egoismul. Unde sînt patimi, nu poate fi dragostea. De aceea iubirea vine în suflet în toată amploarea ei după ce am ajuns la nepătimire, după ce ne-am eliberat de patimi. Desigur şi rugăciunea culminantă, mai presus de rugăciunea prin concepte şi cuvinte, tot numai atunci o dobîndim. Căci nu se poate ruga cum trebuie cel ce nu e liniştit şi nu se poate îndrepta exclusiv spre Dumnezeu, cîtă vreme e preocupat în mod egoist de sine însuşi. În acest sens, iubirea însumează toate celelalte virtuţi, dacă prin fiecare virtute se omoară o patimă. Dar ea e fructul imediat al rugăciunii. «Toate virtuţile ajută minţii să ajungă la dragostea de Dumnezeu, dar, mai mult decît toate, rugăciunea curată. Căci prin aceasta zburînd spre Dumnezeu, iese afară din toate cele ce sînt», zice sfîntul Maxim Mărturisitorul[485]. Dacă patimile înseamnă într-un cuvînt iubirea de sine, iubirea de Dumnezeu este opusul iubirii de sine. «Cel ce se iubeşte pe sine, nu poate iubi pe Dumnezeu» zice Diadoh. «Dar cel ce nu se iubeşte pe sine din pricina bogăţiei covîrşitoare a iubirii lui Dumnezeu, Îl iubeşte pe Dumnezeu, fiindcă unul ca acesta nu caută niciodată slava sa, ci pe a lui Dumnezeu. Căci cel ce se iubeşte pe sine caută slava sa, iar cel ce iubeşte pe Dumnezeu iubeşte slava Celui ce l-a făcut pe el. Fiindcă e propriu sufletului simţitor să caute pe de o parte pururea slava lui Dumnezeu în toate poruncile pe care le împlineşte, iar pe de alta, să se desfăteze întru smerenia sa»[486].

Dar dragostea de Dumnezeu pe cea mai înaltă treaptă nu este numai libertate de patimi, ci este darul lui Dumnezeu ce se coboară în sufletul ajuns în această stare.

Dacă rugăciunea porneşte de jos, desigur ajutată de harul ascuns al Duhului Sfînt, dragostea culminantă este răspunsul de sus al lui Dumnezeu. Prin ea ni se face descoperită şi simţită dumnezeirea. Sfîntul Grigorie Palama spune de apostolul Pavel: «Sub puterea extazului a uitat chiar şi de rugăciunea către Dumnezeu. Aceasta este şi ceea ce spune sfîntul Isaac, avînd ca împreună mărturisitor pe dumnezeiescul Grigorie, că rugăciunea este puritate a minţii şi se retează brusc cînd e surprinsă de lumina Sfintei Treimi (Cuv. XXXII, ed. 1895, p. 140), sau că există o puritate a minţii peste care în timpul rugăciunii străluceşte lumina Sfintei Treimi; atunci mintea se înalţă mai presus de rugăciune, datorită rugăciunii curate şi darului Duhului. Atunci mintea nu se

485. *Cap. de char.* I, 11; P.G. 90, 964.
486. *Op. cit.*, cap. 12; Filoc. rom. I, p. 343; Filoc. gr., ed. 3, vol. I, p. 239.

mai roagă prin rugăciune, ci, ajunsă în extaz, pătrunde în lucrurile neînțelese»[487]. Așadar, unirea nu e propriu-zis rugăciunea, pentru că în rugăciune e încă prea clară conștiința deosebirii de Dumnezeu. Ea e însă produsul rugăciunii, realizîndu-se la sfîrșitul ei, ca răpire a minții la Dumnezeu. Sfîntul Grigorie Palama zice despre unirea minții cu Dumnezeu: «Aceasta este ceea ce au spus părinții: «Sfîrșitul rugăciunii este răpirea minții la Domnul»[488]. Unirea e tot una cu trăirea dragostei de Dumnezeu, care coboară de sus. Iar «dragostea e din rugăciune», spune tot sfîntul Isaac Sirul[489].

Dar nu de dragostea ce crește cu rugăciunea și din rugăciune e vorba aci, ci de dragostea ca energie divină necreată, ca dar de sus. Iată cum le deosebește pe acestea două Diadoh al Foticeii: «Alta este dragostea naturală a sufletului și alta, cea care vine în el de la Duhul Sfînt. Cea dintîi e moderată și e pusă în mișcare și de voința noastră atunci cînd vrem. De aceea e și răpită cu ușurință de duhurile rele, cînd nu ținem cu tărie la hotărîrea noastră. Cealaltă așa de mult aprinde sufletul de dragostea către Dumnezeu, încît toate părțile lui se lipesc de dulceața negrăită a acestei iubiri, printr-o afecțiune negrăită și infinită. Căci mintea, umplîndu-se atunci de lucrarea duhovnicească, se face ca un izvor din care țîșnesc dragostea și bucuria»[490].

Spre deosebire de catolicism, care nu admite energii necreate ale lui Dumnezeu și care de aceea trebuie să considere și dragostea un dar creat, ortodoxia consideră dragostea ca o energie necreată, comunicată de Duhul Sfînt, o energie dumnezeiască și îndumnezeitoare, prin care participăm real la viața Sfintei Treimi. «Iubirea vine de la Dumnezeu», zice sfîntul Ioan (I, 4, 7). «Dar această iubire presupune, după sfîntul Vasile[491], o dispoziție proprie a naturii create, o sămînță sau o putere de iubire (ἀγαπητικὴ δύναμις) în ființa omului, chemat să ajungă la desăvîrșire prin dragoste»[492].

Omul are capacitatea virtuală de a deveni subiect al dragostei divine și într-o măsură oarecare și tinde spre aceasta. În aceasta stă chipul dumnezeiesc în el. Dar dragostea însăși în deplinătatea ei nu o poate avea de la sine, ci o primește de la Dumnezeu, ceea ce înseamnă că asemănarea nu o poate dobîndi decît în comuniune cu Dumnezeu.

487. La Pr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. XXXII: Cuvînt III, triada I, Coisl. gr. 100, f. 128 r-v; ed. Hristou I, p. 432 (cap. 22).

488. *Cuvînt III din cele poster.*, Coisl. gr. 100, f. 180 v; Filoc. rom. VII, p. 309, citat după Ioan Scărarul, *Scara XXVIII*; P.G. 88, 1132 D.

489. Sf. Isaac Sirul, ed. cit., Cuv. XXXV, p. 229.

490. *Op. cit.*, *cap. 34*; Filoc. rom. I, p. 352—353; Filoc. gr., ed. 3, vol. I, p. 244.

491. *Regulae fusius tractatae*, P.G. 31, 408 C D.

492. Vl. Lossky, *op. cit.*, p. 211.

Deşi, adică, în chip se ascunde virtualitatea asemănării, virtualita tea aceasta nu poate deveni actualitate de la sine, ci numai sub flacăr lucrării sau a iubirii dumnezeieşti.

Natura în starea pură nu o găsim, ci sau în stare de sub-natură sau în stare de natură penetrată de har. Deci nici dragostea naturală nu o cunoaştem în puritatea ei. Dragostea pe care o vedem la om, în afara legăturii cu Dumnezeu nu e nici măcar dragostea naturală. Marile deficienţe ale dragostei acesteia ne arată că adevărata dragoste nu poate fi decît un dar al lui Dumnezeu. Cînd a ajuns natura la starea ei sănătoasă, în dragostea ei e şi harul divin.

Dar în această dragoste naturală este activ şi omul. Însă mai sus de această treaptă se află cel în care lucrează exclusiv dragostea lui Dumnezeu. Propriu zis, putem distinge în dragoste trei trepte : a) Tendinţele de simpatie naturală din starea naturii căzute din har ; b) Dragostea creştină, care folosind aceste tendinţe creşte din harul divin şi din eforturile proprii ; aceasta are o creştere şi devine fermă ; ea duce natura pînă la un fel de împlinire a ei ; la început ea e puţin fermă, pe urmă tot mai fermă şi intensă. Diadoh are în vedere uneori pe prima, alteori pe a doua, cînd vorbeşte de dragostea naturală. La începuturile ei, dragostea a doua, fiind şovăitoare, poate fi uşor confundată cu simpatia naturală, mai bine zis, cu cea a celui lipsit de har. Dar pe măsură ce progresează, se fortifică, se apropie de dragostea ca extaz, care e dar exclusiv de sus. Dragostea a doua, sau creştină, pregăteşte sufletul pentru extaz. Acestea două pot fi iarăşi cuprinse uneori sub acelaşi nume, mai ales cînd e vorba de cele mai înalte trepte ale celei dintîi. c) În sfîrşit, e dragostea ca extaz sau ca dar exclusiv de sus. Aceasta vine după pregătirea îndelungată prin a doua şi ţine clipe scurte, ca din ea să cîştige forţă nouă cea de a doua şi să-şi continue creşterea. Dacă în cursul celei de a doua omul se ridică la starea naturii restabilite în har, dragostea ca dar exclusiv îl ridică peste limitele naturii. Noi, cînd vorbim adeseori de dragostea adevărată, vorbim de dragostea a doua, în opoziţie cu cea dintîi, copleşită de egoism. Dar încă nici ea nu e dragostea ca putere exclusiv dumnezeiască.

Dragostea deplină înseamnă o victorie totală a omului asupra lui însuşi, nu în sensul că s-ar dispreţui pe sine în urma unei descurajări, ci în sensul că afirmă pozitiv viaţa, dar consideră că adevărata viaţă stă în grija exclusivă de alţii şi în uitarea de sine. Cel ce are dragostea adevărată în sine experiază o infinitate a puterii de a se dărui, pe care evident că nu o poate avea de la sine.

Dragostea divină are o fermitate pe care nici o vicisitudine nu o poate clătina, ceea ce e străin dragostei naturale. Cel ce are această dragoste simte în sine un izvor pururea țîșnitor de lumină și de bucurie. Aceste virtuți nu le poate avea dragostea naturală, care cade atît de repede și pe care o slăbește orice rău pe care îl suferă [493].

Iubirea dumnezeiască ce se coboară în om presupune o victorie asupra egoismului manifestat prin patimi și, fiind o ieșire pozitivă a omului din sine, e în același timp iubire de Dumnezeu și iubire de semeni. Desigur, puterea iubirii fiind de la Dumnezeu și obținîndu-se prin ațintirea sufletului spre Dumnezeu prin rugăciune, e just să se spună că iubirea de Dumnezeu este izvorul iubirii de oameni, nu invers. Nu de la iubirea de oameni se ajunge la iubirea de Dumnezeu, ci de la iubirea de Dumnezeu se ajunge la iubirea de oameni, ultima fiind o prelungire a celei dintîi. «Cînd începe cineva să simtă cu îmbelșugare dragostea lui Dumnezeu, începe să iubească și pe aproapele întru simțirea duhului», zice Diadoh [494]. Aceasta nu înseamnă că uneori iubirea de oameni poate lipsi. Iubirea de oameni e fructul necesar al iubirii de Dumnezeu, așa cum rodul plantei e efectul necesar al luminii solare pe care o primește prin orientarea ei spre soare.

«Cel ce iubește pe Dumnezeu nu poate să nu iubească și pe tot omul ca pe sine însuși, zice sfîntul Maxim Mărturisitorul, deși nu are plăcere de patimile cele necurățite încă ale aproapelui» [495]. «Sfinții ajung la desăvîrșire și la asemănarea cu Dumnezeu atunci cînd izvorăște iubirea lor față de toți oamenii» [496]. Iubirea de Dumnezeu nu admite nici cea mai mică umbră în iubirea față de semeni. «Cel ce mai vede în inima sa o umbră de ură față de vreun om oarecare pentru cine știe ce greșeală, e cu totul străin de iubirea de Dumnezeu. Căci iubirea de Dumnezeu nu suferă cîtuși de puțin ura față de vreun om» [497]. «Precum Dumnezeu iubește pe toți la fel, pe cel virtuos slăvindu-l, iar pe cel rău milostivindu-l și căutînd să-l îndrepte, tot așa, cel ce iubește pe Dumnezeu iubește pe toți la fel, pe cel virtuos pentru firea și pentru voia lui cea bună, iar pe cel rău pentru firea lui și din compătimirea ce o are față de el ca față de unul ce petrece în întuneric» [498]. Puterea unei astfel de iubiri față de semeni se explică prin faptul că ea nu e decît iubirea lui Dumnezeu coborîtă în suflet și îndreptată pe de o parte spre Dumnezeu, pe de alta spre oameni. Sfîntul Isaac Sirul vede

---

493. Diadoh, *op. cit.*, cap. 15; Filoc. rom. I, p. 345; Filoc. gr., ed. 3, vol. I, p. 239.
494. Idem, *op. cit.*, cap. 13; Filoc. rom. I, p. 344; Filoc. gr., ibid.
495. *Cap. de char.* I, 13, P.G. 90, 964.
496. Sf. Isaac Sirul, *Cuv. LXXXI*, p. 368, ed. cit.
497. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Cap. de char.* I, 15; P.G. 90, ibid.
498. Idem, *Cap. de char.* I, 25; P.G. 90, 966.

însă o opoziție între iubirea lumii și iubirea de oameni. «Nu pot cîștiga dragostea de oameni cei ce iubesc lumea» [499].

Desigur, omul nu poate cuprinde în sine toată iubirea lui Dumnezeu. Dar nu-e mai puțin adevărat că, avînd-o în sine, o simte ca pe ceva ce nu se mai sfîrșește. Ea crește în măsura exercițiului și a voinței de a o intensifica. Pentru că în măsura în care își deschide inima față de oameni, o lărgește pentru oceanul dragostei dumnezeiești. «Mulți sfinți și-au dat și trupurile lor fiarelor, sabiei, focului, pentru aproapele» [500]. Prin cei ajunși la o astfel de iubire se comunică energia nesfîrșită a iubirii divine, deși canalul ființei lor e prea strîmt, ca să se poată manifesta de la început întreagă. Ei au impresia că-i năpădește, că-i inundă o bucurie și o pornire infinită de a îmbrățișa pe oricine. Dar așa e ea, pe cele mai înalte trepte ca extaz. «Iubirea este, după calitatea ei, asemănare cu Dumnezeu pe cît e cu putință muritorilor; după lucrarea ei, e o beție a sufletului; după efectul ei, este izvor al credinței, abis al îndelungii răbdări, ocean al smereniei», zice Ioan Scărarul [501]. Isaac Sirul descrie astfel infinitatea iubirii ce coboară în inimă de la Dumnezeu: «Iubirea care are pe Dumnezeu de cauză este ca un izvor țîșnitor, care nu-și întrerupe niciodată curgerea. Căci însuși El este izvorul iubirii și materia care o alimentează nu se sfîrșește niciodată... Niciodată nu-i lipsește celui ce s-a învrednicit de ea materia care-l poartă spre pomenirea lui Dumnezeu, încît și în somn stă de vorbă cu Dumnezeu» [502]. Iar caracterul extatic al acestei iubiri îl descrie tot el astfel: «Iubirea aceasta face sufletul extatic. De aceea, inima celui ce o simte nu mai poate să se despartă de ea, ci pe măsura iubirii venite asupra lui se observă în el o schimbare neobișnuită. Iar semnele sensibile ale acestei schimbări sînt: fața omului devine aprinsă, plină de farmec, trupul lui se încălzește, frica și rușinea se depărtează de la el și devine așa zicînd extatic. Puterea care strînge mintea fuge de la el, ieșindu-și oarecum din sine. Moartea înfricoșată o socotește bucurie și niciodată contemplația minții nu mai suferă vreo întrerupere în înțelegerea celor cerești... Cunoștința și vederea lui cea naturală au dispărut și nu mai simte mișcarea lui care se mișcă printre lucruri, și chiar dacă face ceva nu simte ca unul ce are mintea plutind în contemplație și cugetarea lui într-o convorbire continuă cu cineva». Numind-o ca și Diadoh «o beție a sufletului», sfîntul Isaac caracterizează astfel această beție: «De această beție duhovnicească au fost beți apostolii și martirii, cei dintîi

499. *Cuv. LXXXV*, ed. cit., p. 308.
500. Idem, *ibid.*
501. *Scara*, XXX; P.G. 88, 1156.
502. În *Centuria lui Calist și Ignatie*, Filoc. gr., ed. II, vol. II, p. 403; Filoc. rom. vol. VII, p. 198.

străbătînd toată lumea întru osteneală şi osîndire, ceilalţi vărsîndu-şi sîngele ca pe o apă din mădularele tăiate şi suferind chinurile cele mai mari fără să slăbească cu sufletul»[503]. Iubirea dumnezeiască e aşa dar o beţie, întrucît copleşeşte cu entuziasmul ei judecata lumească a minţii şi simţirea trupului. Ea mută în alt plan de realitate pe cel părtaş de ea. Vede o altă lume, a cărei logică întunecă logica vieţii obişnuite, primeşte simţirea altor stări, care copleşeşte simţirea durerilor şi plăcerilor trupeşti. De aceea, martirii par nebuni lumii acesteia, dar ei sînt adevăraţii înţelepţi[504].

Sfîntul Ioan Scărarul declară că iubirea divină îi face pe cei părtaşi de ea să nu mai simtă nici plăcerea de mîncare, sau chiar să nu o mai poftească des. «Căci precum apa hrăneşte rădăcina de sub pămînt a plantei, aşa hrăneşte focul ceresc sufletul acestora»[505]. Iubirea e aşadar o forţă care, alimentînd spiritul, revarsă şi în trup putere, încît acesta nu mai are nevoie de mîncare regulată pentru a-şi susţine forţa vitală.

Dar mai interesantă este observaţia lui Ioan Scărarul, că iubind noi faţa celui iubit, aceasta are putere să ne transforme, deci, cu atît mai mult, faţa Domnului. «Dacă faţa celui iubit ne preface în chip vădit în întregime şi ne face radioşi, fericiţi şi neîntristaţi, ce nu va face faţa Domnului coborînd în chip nevăzut în sufletul curat» ?[506].

2. DRAGOSTEA CA FACTOR DE UNIRE DESĂVÎRŞITĂ ŞI CA EXTAZ

Marea taină a iubirii este unirea pe care ea o realizează între cei ce se iubesc, fără desfiinţarea lor ca subiecte libere. Legătura stabilită de iubire nu constă numai în faptul că cei ce se iubesc cugetă cu plăcere unul la altul, aşadar în orientarea intenţiei fiecăruia spre celălalt, ci în faptul că fiecare îl primeşte pe celălalt în sine.

Între cei ce se iubesc nu este separaţie. Pe de altă parte, ar fi simplist să concepem iubirea numai ca o comunicare de energie de la unul la altul, precum ar fi cu totul greşit să fie considerată ca o identificare de eu-uri. Energia care se comunică de la unul la altul în cei ce se iubesc nu are un caracter fizic şi nu se comunică în forma în care se comunică energiile fizice. Într-un anumit sens, cel iubit nu-şi trimite numai o energie în fiinţa celui iubitor, ci pe sine însuşi întreg, fără să

503. *L. cit.*
504. *L. cit.*
505. *Scara, treapta* XXX; P.G. 88, 1157.
506. *L. cit.*

înceteze de a rămîne şi în sine. E o proiectare a fiinţei sale întregi prin energia sa în sufletul celui iubitor. Iar chipul celui iubit nu se impune silnic, ci e primit şi păstrat cu bucurie, e absorbit mai bine zis de cel iubitor, încît nu ştii care trimite odată cu chipul său mai multă energie de la sine la celălalt : cel iubit sau cel ce iubeşte.

Desigur această reciprocă comunicare de energie are loc altfel între doi oameni, ca între Dumnezeu şi om. Aici în primul rînd Dumnezeu Îşi trimite energia în om. Iar erosul divin coborînd în om îl face pe acesta să absoarbă proiecţia chipului lui Dumnezeu în sine. Dar nu e mai puţin adevărat că energia divină, odată comunicată omului, aceasta se întoarce spre Dumnezeu şi în această întoarcere a ei ea îmbracă forma afecţiunii subiectului uman, trezită de energia divină. Căci nu numai Dumnezeu iubeşte pe om, ci şi omul Îl iubeşte pe urmă pe Dumnezeu, sau îşi trimite şi el spre Dumnezeu o energie proprie, sau energia divină îmbrăcată şi imprimată de intenţionalitatea şi afecţiunea subiectului propriu. Dacă, după cum zice Ioan Scărarul, faţa celui iubit ne preface în întregime după chipul ei şi ne umple faţa noastră de bucurie şi de farmec, înseamnă că o energie a lui e trimisă în noi şi lucrează asupra noastră, dar nu în mod fizic sau subconştient, ci prin voia, afecţiunea şi conştiinţa noastră, uşurate însă de energia aceea, ce lucrează mai adînc în noi.

Această lucrare a chipului fiinţei iubite absorbit de fiinţa iubitoare şi vice-versa a fost observată şi descrisă insistent de Ludwig Binswanger [507]. El numeşte această absorbire a chipului iubit şi transformarea pe care o provoacă : *imaginaţie* sau *închipuire* în sensul etimologic al cuvintelor. Imaginaţia aceasta nu este o simplă fantezie sau iluzie, fără obiect real, ci primirea în suflet a chipului unei fiinţe reale, o legătură intimă între două fiinţe ce se iubesc. Chipul fiinţei iubite sau iubitoare primit în mine îl trăiesc ca pe o adevărată susţinere sau întemeiere a vieţii mele [508].

Dar Binswanger nu se mulţumeşte cu constatarea acestui fapt al iubirii «imaginative», al bucuriei de a avea chipul fiinţei iubite mereu în cuget, ci caută şi o explicaţie a ei. Iar explicaţia o găseşte într-o unire fundamentală, realizată între persoanele ce se iubesc. Noi am văzut că pe Dumnezeu Îl experiem în rugăciune ca subiect absolut suveran. Ca subiect suveran experiem şi pe orice semen al nostru, cum ne experiem şi subiectul nostru. Nici subiectul nostru, nici al semenului

507. *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Zürich, 1942.

508. «Sicherlich ist die «Ein-bildung» der Liebe, Bildung in dem doppelten Sinne der Verbildlichung und der atheorethischen, nämlich «begnadeten» oder «gläubigen» Gründung und Begründung».

nu poate fi captat, cuprins, subordonat, făcut obiect. Dar dacă subiectul semenului nu-l pot capta, ceea ce se întîmplă mai ales în iubire, cînd nici nu încerc așa ceva, deci nu-i pot anula suveranitatea, în iubire eu totuși îl experiez ca dăruit mie; eu nu mă simt pe mine ca un ins singuratic în opoziție cu el, sau pe el în opoziție cu mine, căci dacă ar fi așa, legătura dragostei ar fi ruptă. În iubire eu nu mă trăiesc numai pe mine sau numai prin mine, ci și pe semen sau prin semen, fără ca el să înceteze de a fi un subiect independent de mine. Aceasta înseamnă totuși că nu-l am ca obiect al meu, ca parte a individualității mele, ci în legătură liberă cu mine, nu ca al meu, ci ca al nostru. Subiectul lui îmi este dat, sau mi se descoperă ca fiindu-mi dat, ca și subiectul meu, într-o existență suverană, dar totuși ținînd de existența mea, trăit la un loc cu existența mea. El îmi devine mai intim decît orice lucru pe care îl posed, îl simt pătruns mai adînc în mine decît orice, iar eu pătrund în el mai mult ca orice lucru pe care-l are. E mai deplină intimitatea între mine și el decît între mine și orice lucru posedat, dar totuși nu-l posed ca pe un lucru, nu-l pot reduce la ceva stăpînit de «eu-ul» propriu și nu pot dispune singur de el.

Dacă tu mi te dăruiești liber și fără a înceta de a fi suveran, nesubordonat mie ca obiect, iar eu mă dăruiesc ție la fel, înseamnă că nici eu, nici tu nu devenim proprietatea exclusivă a unuia, ci eu sînt al tău fără a înceta să fiu și al meu și tu ești al meu fără a-ți pierde libertatea, fără a înceta să fii și al tău. Eu sînt adică al nostru și tu ești al nostru [509]. Propriu-zis nici eu nici tu nu sîntem ai noștri în sens de obiecte comune, ci eu și tu ne experiem ca o unitate de subiecte libere, atît de legate, încît nu se pot despărți, ca o unitate trăită de fiecare din două subiecte, subiectul tău fiindu-mi tot așa de intim, de necesar ca și al meu, ba chiar constituind pentru mine, sau pentru subiectul meu centrul de preocupare și izvorul de trăire, așa cum subiectul meu constituie pentru tine un asemenea centru și izvor.

Sîntem doi într-o unitate, fiecare privind la celălalt. Tu îmi ești necesar mie, ții de existența mea, fără a fi încorporat în eu-ul meu, și eu, de existența ta, fără a fi încorporat în tine. Îmi ești necesar mie, nu pentru ca să te fac subordonatul și slujitorul meu, nu pentru că aș

509. «Du — die oder der Geliebte — kannst mir deine Selbständigkeit positiv nur dadurch erweisen, dass Du als zweite Person dich zugleich in erster Person mir gibst oder schenkst und mich empfängst, wie ich — die oder der Liebende — der meine Selbständigkeit positiv nur dadurch erweisen kann, dass Ich ale deine zweite Person zugleich dich empfange. Die Selbständigkeit dieses Ich und Du gründet also nicht im Dasein als je meinem und deinem, sondern im Dasein als unserem, mit andern Worten, im Sein des Daseins als Wirheit. Erst aus der «Wirheit» «entspringt», hier die Selbstheit. Wir sind «früher» als Ich-selbst und Du-selbst» (p. 126).

simți necesitatea unui astfel de subordonat și slujitor, ci pentru a-mi fi tu mie centrul meu de preocupare și de slujire. Îmi ești necesar ca subiect autonom, nu ca un obiect subordonat. Îmi ești necesar pentru a înlocui grija de mine, cu grija de tine, pentru a te pune în locul eu-ului meu. Atît de intim îmi devii, atît de una cu mine, atît de mult te atrag în centrul existenței mele, încît îmi substitui eu-ul meu. Tu ții locul eu-ului meu, ții în mine locul persoanei prime, păstrîndu-te independent de mine. Sfîntul Maxim Mărturisitorul zice: «Prin iubire fiecare atrage pe semenul său atît de mult la sine în intențiile sale și-l preferă sieși, pe cît îl respingea înainte și se prefera pe sine»[510]. În același timp, tu faci la fel cu mine și în aceasta se manifestă independența subiectului tău față de mine, întregind tocmai prin aceasta fericirea mea. E o substituire de eu-uri. Locul eu-ului meu l-ai luat tu și locul eu-ului tău în tine l-am luat eu, prin voința ta, nu prin constrîngerea mea.

Dar tu ai luat locul eu-ului meu în mine rămînînd autonom, deci propriu-zis nu e o absorbire a ta în mine, ci o ieșire a mea din mine, o trăire a mea nu în jurul eu-ului propriu, ci în jurul tău, ca și o trăire a ta în jurul meu. Eu nu experiez numai trăirea ta în jurul meu, ci și pe a mea în jurul tău. Întrucît centrul trăirii mele nu mai sînt eu, ci tu, te experiez pe tine ca centru, dar întrucît centrul trăirii tale sînt eu, valoarea mea este recompensată prin tine, încît prin mine experiez valoarea ta, dar în același timp prin tine îmi vine la conștiință și valoarea mea ; astfel chiar despre mine, ca valoare, știu prin tine, sau pe mine mă am în adîncimea proprie, prin tine. Conștiința de mine e nedezlipită de conștiința de tine, de conștiința de «noi».

Dionisie Areopagitul spune despre iubirea ca ieșire din sine: «Iubirea dumnezeiască este extatică ; ea nu permite celor ce se iubesc să fie ai lor înșiși, ci ai celor pe care îi iubesc... De aici vine că marele Pavel, cuprins de iubirea dumnezeiască și de puterea ei extatică, a rostit aceste cuvinte inspirate de Dumnezeu: «Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine» (Gal. 3, 20). Prin iubire este afară de el însuși și pierdut în Dumnezeu, după propria sa expresiune, nemaitrăind propria sa viață, ci viața suveran scumpă a Celui iubit»[511].

Propriu-zis nici eu nu-ți aparțin ție, nici tu mie, ci amîndoi unui «noi» comun. Eu mă depășesc pe mine în legătura de iubire cu tine, nu mai sînt închis în mine, ci oarecum între mine și tine, sînt ieșit din cercul proprietății mele, ca și tu din cercul proprietății tale, creăm o uni-

---

510. *Ep. II către Ioan Cubicularul, despre dragoste*, P.G. 91, 400.
511. *De div. nom.* IV ; P.G. 3, 712 A.

tate care nu se mai reduce la proprietatea unui singur eu, a mea sau a ta, şi totuşi nu e în afară de noi amîndoi. Nu e vorba nici de a ne avea pe noi amîndoi într-o proprietate comună, cum putem avea diferite obiecte în comun, ci aşa cum eu-ul meu singular e mai presus de calitatea de proprietate a mea, dar totuşi îl trăiesc, aşa eu-urile noastre sînt mai presus de o proprietate individuală sau comună, dar le trăim în comun; şi eu şi tu trăim din unitatea celor două subiecte, fără ca acestea să înceteze de a fi două; eu trăiesc pe «noi» şi tu, pe «noi». De aceea raportul meu cu tine nu se poate exprima ca încorporare a ta în mine, sau a mea în tine, ci ca «întîlnire», ca ieşire a mea din mine şi a ta din tine; eu stau deschis în faţa ta şi tu deschis în faţa mea. Această reciprocă deschidere e şi o reciprocă apartenenţă şi libertate în acelaşi timp. Eu nu pot exista fără să te trăiesc pe tine, şi nici tu, fără să mă trăieşti pe mine. Eu cresc spiritual trăindu-te pe tine, iar tu la fel. E o întregire a mea prin tine şi a ta, prin mine.

Eu am nevoie să-ţi comunic ţie anumite sensuri şi dacă tu asculţi cu înţelegere, cîştig şi eu o nouă înţelegere a lor. Eu cîştig în adîncime, îmi devin transparent ca subiect prin faptul că pătrund în adîncimea subiectului tău, sau prin faptul că tu deschizi liber adîncimile tale. Tu eşti nădejdea şi tăria mea, eu sînt nădejdea şi tăria ta. Chiar prin faptul că te ştii nădejdea şi tăria mea, te întăreşti, şi eu la fel, chiar prin faptul că mă ştiu nădejdea şi tăria ta. Apartenenţa mea şi a ta unui «noi» comun face ca, atunci cînd tu strigi după ajutorul meu, eu să simt că ceva ce ţine de mine e în suferinţă, iar dacă te lovesc pe tine mă împuţinez şi mă păgubesc pe mine de ceva cu mult mai esenţial decît dacă aş pierde un bun care e exclusiv al meu. Poate de aceea zice francezul «partir c'est mourir un peu». Plecînd de lîngă tine, mor întrucîtva, precum mori şi tu cînd pleci de lîngă mine. Aşa se explică sentimentul acut al mustrării conştiinţei pentru răul ce l-am făcut altora şi răspunderea ce o simt pentru semeni. Numai faptul că în dragoste mi se revelează apartenenţa ta în cercul existenţei mele, ca parte a lui «noi», al unei realităţi comune căreia îi aparţin şi eu şi tu, şi numai faptul că în acest «noi» fără de care nu pot exista în mod normal, eu am rolul de a primi de la tine, precum tu ai rolul de a primi de la mine, explică acel lucru pe care-l simt ca o adevărată minune: că tu mă iubeşti pe mine. Fiecare subiect înţelege de ce iubeşte pe altul, căci vede în acela o serie de însuşiri şi de ajutoare, simte că fără el n-ar putea trăi. Dar nu înţelege uşor de ce îl iubeşte altul pe el, întrucît în dragostea altuia faţă de sine el însuşi îşi pare fără preţ, neinteresant,

fără adîncimi. Nimenea nu-și poate da seama cît de mult valorează el pentru altul, dar își dă seama cît valorează altul pentru el.

Acesta e reversul mîndriei și al părerii de sine. Aci se revelează faptul că nimeni nu se poate mulțumi cu sine fără altul, că existența sa devine bogată și adîncă prin altul. Trăind exclusiv în mine, existența mi se sleiește de orice conținut. Binswanger citează pentru acest fenomen următoarele cuvinte din Jean Paul, care vede minunea principală nu în a iubi, ci în faptul de «a fi iubit»: «Iubirea cu care ne primește bunătatea celuilalt este ceva atît de tainic, încît noi nu putem pătrunde în înțelesul ei, pentru că nu putem împărtăși ideea bună ce și-o face acela despre eu-ul nostru; noi nu înțelegem cum ne poate iubi acela, dar ne împăcăm cu aceasta, dacă ne gîndim că celălalt din partea sa înțelege tot așa de puțin dragostea noastră față de el»[512].

De aceea dragostea creștină e împreunată cu smerenia. Într-un chip analog cu Jean Paul, Dostoievski pune pe Markel, unul din personajele sale, să întrebe pe servitori: «Iubiții mei, bunii mei, de ce mă slujiți? De se va milostivi Dumnezeu de mine și mă va lăsa să trăiesc, vă voi sluji și eu pe voi, căci fiecare trebuie să slujească altora»[513].

Cu atît mai greu ne e să înțelegem taina iubirii lui Dumnezeu față de noi și dorința lui Dumnezeu de a-I răspunde cu iubirea noastră. E uluitoare valoarea ce ne-a dat-o Dumnezeu. Iubirea e dovada existenței noastre eterne și mijlocul desăvîrșirii noastre.

Uneori sentimentul acesta al lipsei noastre de importanță ne face să pregetăm a dărui un cuvînt de apreciere cuiva care ni se pare cu mult mai presus de noi ca să aibă nevoie de el, alteori adresăm semenilor cuvinte grele, socotind că ele nu pot avea nici un ecou serios în ei. Dar pe urmă aflăm cu uimire cît de mult a durut pe cineva lipsa unui cuvînt bun din partea noastră, sau rostirea unui cuvînt rău la adresa lui.

S-ar părea, la prima vedere, că ceea ce ne determină la această întrelăsare de a acorda atenția noastră unor persoane ce ni se par superioare este aceeași smerenie care trebuie să întovărășească dragostea noastră. Dar smerenia adevărată nu pregetă de a acorda altora toată atenția; sentimentul puținătății proprii, fiind copleșit de sentimentul valorii altora, trebuie să ne facă să uităm de puțina importanță ce o pot avea cuvintele și atențiile noastre, și să-i acordăm altuia toată atenția fără să ne mai gîndim la noi, ci exclusiv la el. Iubirea e și în acest sens o depășire de sine.

512. Binswanger, *op. cit.*, p. 115—116, 216.
513. *Frații Karamazov*, ed. germ., p. 581.

Simțirea smerită a acestei puținătăți a propriei persoane nu exclude însă o creștere proprie prin dragostea semenului[514]. Eu simt că, dacă aș trăi prin mine însumi în afara legăturii de iubire cu cineva, n-aș fi nimic, dar în această legătură eu cresc, însă tot plusul pe care-l experiez îl reduc la el. Vom vedea că același sentiment îl am atunci cînd cresc în dragostea de Dumnezeu.

Dragostea se realizează deci atunci cînd se întîlnesc într-o trăire reciprocă deplină două subiecte în calitatea lor de subiecte, adică fără să se reducă reciproc la starea de obiecte, ci descoperindu-se la maximum, ca subiecte, dar cu toate acestea dăruindu-se reciproc și întru toată libertatea. Iubirea e pătrunderea reciprocă a două subiecte în intimitatea lor, mai mult ca întrepătrunderea între un subiect și un lucru, fără ca să înceteze a fi suverane și autonome. Prin iubire pătrunzi în intimitatea unui semen, în sîmburele ființei lui, mai mult decît pătrunzi în ființa unui obiect, chiar dacă-l asimilezi prin mîncare. Îl pătrunzi fără să-l nimicești sau împuținezi, ci, dimpotrivă, dîndu-i ocazia să crească. De aceea iubirea e suprema unire și promovare reciprocă și, tocmai de aceea, suprema cale de cunoaștere în care semenul nu e pasiv, ci mai liber ca în orice altă stare sau relație. Cu cît îl iubesc mai mult, cu atît mi se descoperă mai mult. Subiectul uman poate actualiza o astfel de legătură cu orice subiect cînd a luat cunoștință de el prin mijlocirea simțurilor. Deci virtual el e într-o astfel de legătură și e chemat spre actualizarea ei cu oricine. Dar putința acestei legături de a se actualiza e mai mult sau mai puțin înăbușită prin încercarea subiectelor de a se reduce reciproc la starea de obiecte, sau prin lipsa de atenție cu care un subiect trece pe lîngă altul. Mîndria, patimile egoiste atrofiază legătura normală pe care o virtualitate firească din noi o cere dezvoltată în orice ins. Cînd dezvoltăm însă această legătură sau ne descoperim în ea, ne plasăm fiecare neasemănat mai mult în interiorul celuilalt decît înainte, dar și în interiorul propriu. Acum se realizează și ne devine transparentă propria adîncime și adîncimea semenului. Ea ne revelează, ne dă un plus considerabil de realitate. Celălalt ni se revelează ca avînd o adîncime uluitoare, o bogăție nebănuită. Dar ceea ce e ciudat e că acest plus nu poate fi definit exact. Pe cîtă vreme,

---

514. Creșterea aceasta este uriașă. Goethe o socotește chiar infinită, considerînd că întîlnirea a două persoane în dragoste echivalează cu punerea lor în legătură cu izvorul infinit al existenței, care e în continuitate de ființă cu natura revenită la unitatea ei prin dragoste: «deine Gewalt wird unendlich vermehrt wenn du glaubst, dass ich dich liebe». An Frau v. Stein, 12 März 1781, la L. Binswanger, *op. cit.*, p. 79. Dar tot așa de adevărat e că în conviețuire două sau mai multe persoane ce nu se iubesc se rod într-un mod atît de chinuitor, că viața lor este un adevărat iad, de care adeseori nu pot scăpa.

rămînînd în contactul superficial cu semenul, cînd marea bogăţie a subiectului lui ne este acoperită, putem formula în concepte definite anumite însuşiri ale lui şi tindem să-l definim exact, iar descoperirea subiectului lui ne pune, dimpotrivă, într-o legătură cu un plus neasemănat mai mare, dar imposibil de precizat, în esenţa lui, în concepte.

Iubirea e un uriaş plus de cunoaştere, producînd în acelaşi timp un uriaş plus de viaţă în cel iubit şi în cel ce iubeşte, dezvoltînd la maximum fiinţa lui şi a mea. Dar această cunoaştere nu poate fi captată în concepte. Aci ni se descoperă tot sensul «imaginaţiei» lui Binswanger. Dîndu-mi seama printr-o experienţă directă că în subiectul semenului se cuprinde o bogăţie ce nu poate fi delimitată în concepte, mă ajut de imaginaţie pentru tot plusul din el, experiat, dar necaptat în concepte.

Imaginaţia aceasta are multiple temeiuri de adevăr. În primul rînd subiectul fiecăruia ascunde virtualităţi indefinite, care pot fi puse în valoare prin iubire. De aceea aceste virtualităţi le sesizează tot numai cel ce-l iubeşte. Aceasta, în primul rînd, pentru că el surprinde în manifestările voluntare şi în vibraţiile lui sufleteşti o mulţime de nuanţe care revelează latenţe neobservate de privirea piezişă sau superficială a celor ce-i sînt ostili sau indiferenţi. În al doilea rînd, pentru că cel ce iubeşte înfrumuseţează în mod real prin dragostea sa fiecare trăsătură a celui iubit, nu numai pentru că proiectează de la sine un văl de lumină peste ele, ci şi pentru că de fapt cel iubit, simţind dragostea celuilalt, o trăieşte ca pe o putere ce scoate la iveală din adîncurile sale tot ce e bun şi în acelaşi timp îl sporeşte considerabil; de fapt prin dragostea noastră facem mai buni şi mai frumoşi pe alţii, precum ne facem şi pe noi înşine. Iar în al treilea rînd, cel ce iubeşte făureşte în sine un chip de lumină al aceluia, iar faptul acesta se datoreşte fie în total virtualităţilor ascunse în trăsăturile celui iubit, fie idealurilor spre care aspiră în mod neştiut tendinţele celui ce iubeşte, fie faptului că e o sinteză din aspiraţiile unuia şi din virtualităţile sesizate din celălalt, ceea ce-i mai probabil.

În general, imaginaţia e produsul unor forţe, al unor latenţe, al unor posibilităţi din cuprinsul comun al celor doi, din cuprinsul lui «noi». Şi dacă cel ce şi le imaginează crede puternic în ele, ceea ce se întîmplă în dragostea adevărată, forţa de la baza lor — în care e antrenată şi voinţa, comunicîndu-se din cel ce iubeşte, celui iubit — îl face pe acesta să se silească şi el spre actualizarea lor, făcînd abstracţie de faptul că în el lucrează şi chipul ideal pe care şi l-a făcut despre celălalt. Indefinitul atît de bogat în latenţe al subiectului iubit, sau dualitatea îmbogăţită a subiectelor ce se iubesc, cuprinde ca virtualităţi tot

ce se exprimă prin imaginația lor, iar forța acestei imaginații care e forța dragostei, dacă dragostea e adevărată, adică statornică și puternică, reușește să actualizeze acele latențe în fiecare din ei. Astfel chipul celui iubit, idealizat de imaginația celui ce iubește, devine o forță model care preface pe cel iubit din zi în zi, în vreme ce și cel ce iubește actualizează tot mai mult chipul idealizat al său, făurit de celălalt. Propriu-zis între chipul meu idealizat de celălalt, și chipul lui idealizat de mine se produce prin comunicare reciprocă o fuziune și eu, prefăcîndu-mă după chipul idealizat al celuilalt, actualizez în același timp chipul idealizat al meu care a început să devină chipul după care se formează celălalt. Iar privind fiecare la celălalt, în lumina chipului reciproc idealizat, de la o vreme a devenit fiecare foarte mult ca chipul idealizat al celuilalt, căci privindu-l unul pe celălalt, fiecare vede un chip idealizat al lui după care se modelează el însuși. Se înțelege că noul chip al amîndurora nu poartă numai trăsăturile unuia sau altuia, ci e o sinteză a amîndurora, încît nu e o victorie egoistă a unui eu, ci a «noastră» asupra egoismului meu și al tău, și o creștere a mea și a ta.

Dacă ar lipsi imaginația, chipul fiecăruia s-ar învîrtoșa și și-ar pierde frumusețea. Imaginația e forța prin care cel ce iubește scoate ca un scafandru, din bogăția indefinită a celui iubit, frumuseți și lumini și transparențe noi pe chipul aceluia și apoi pe chipul său, sau pe chipul comun și în parte îl îmbogățește pe acela în mod real cu ele. Cînd imaginația se oprește, s-a stins iubirea. Forța imaginației e iubirea și forța iubirii este imaginația. Și întrucît iubirea e în contact cu o realitate adîncă, adevărată, imaginația are și ea o bază reală. Pe de altă parte, ele au o putere creatoare reală.

Dar putem merge un pas și mai departe în clarificarea întregii puteri a acestei imaginații. Precum am văzut mai înainte, cel ce iubește, descoperind adîncurile indefinite ale subiectului semenului, și le descoperă și pe ale sale, fără ca aceasta să însemne că n-ar putea coborî și prin sine în aceste adîncimi proprii, desigur dacă nu e lipsit de iubirea de oameni în general, putere pe care o poate avea însă numai dacă are iubirea față de Dumnezeu. Dar noi am văzut că cel ce coboară în adîncurile indefinite ale subiectului propriu adulmecă, în legătură cu indefinitul propriu, și infinitul divin.

Desigur, calea pe care, în acest caz, subiectul coboară în adîncimile sale e calea rugăciunii. Față de cel ce ar socoti că, admițînd o asemenea cale de coborîre în adîncimile proprii, contrazicem afirmația noastră că fără iubirea altuia nu putem să ne descoperim subiectul propriu, menționăm că rugăciunea nu stă în contrazicere cu calea dragostei, ci este și ea o cale de creștere continuă în dragoste. Căci înaintînd prin rugă-

ciunea lui Iisus, la rugăciunea mintală din inimă, ceea ce ne susţine în acest efort e dragostea faţă de Iisus, care creşte continuu, făcîndu-ne, printr-o imaginare spirituală a chipului Său duhovnicesc, după chipul Său şi simţindu-l tot mai unit cu eu-ul propriu, într-un «noi» din care eu nu mai pot să ies fără primejdia pierderii mele. Şi nu numai eu primesc în mine «Eu-ul» lui Hristos, făcîndu-mă după chipul Lui, ci şi «Eu-ul» Lui primeşte eu-ul meu în Sine, primeşte chiar trupul meu în Sine, încît mă încadrează şi pe mine în simţurile Sale curate, în faptele Sale curate. Astfel toţi cei ce credem devenim un «trup» cu El şi între noi, fapt ce se va desăvîrşi în viaţa viitoare.

Aceasta se înfăptuieşte mai ales prin rugăciunea curată adresată lui Iisus. Iar cel ce efectuează această substituire de eu-uri, între mine şi Hristos şi între toţi cei uniţi cu Hristos, este Duhul Sfînt. El e Duhul acestei comuniuni. Căci e Duhul comuniunii şi în Sfînta Treime. Dar pînă să fi ajuns la capacitatea unei astfel de rugăciuni care mă umple cu Hristos, trebuie să fi crescut considerabil şi în dragostea de semeni şi în răstimpurile de întrerupere a acestei rugăciuni trebuie să mă simt tot mai plin de dragostea faţă de ei. Treptele urcuşului spiritual nu sînt aşa de separate precum le-am descris mai înainte din motive metodologice, ci în acelaşi timp coexistă mai multe şi cel ajuns pe o treaptă nu rămîne mereu pe ea, ci mai coboară şi pe alta, deşi cu noi bogăţii duhovniceşti, fiind capabil să urce mai uşor pe cele de pe care a coborît. Nu se poate afla cineva, cît trăieşte pe pămînt, mereu în rugăciune, sau mereu în simţirea unei iubiri actuale.

*

În rîndurile de mai sus am răspuns la cunoscuta întrebare : cum se autoreveleazā eu-ul nostru prin dragostea de altul, sau prin rugăciunea care nu e lipsită de dragostea de altul ? Dar pentru că există şi opinia că nu dragostea e întîi, ci autorevelarea, am voi să răspundem mai pe larg decît am făcut-o în rîndurile de mai sus, şi la întrebarea : dintre autorevelarea eu-ului şi dragostea de altul, care primează ? Kirkegaard a răspuns : întîi e autorevelarea, de abia după aceea dragostea de alţii. «Cine nu se poate revela sieşi nu poate iubi» [515]. Aceasta ar reieşi şi din faptul că am aşezat întîi rugăciunea, ca mijloc de părăsire a lumii externe pentru regăsirea eu-ului, urmînd orientării ascetice

515. «Jeder Mensch hat in seinem inneren und äusseren Leben dies und das, das ihn verhindert, sich selbst ganz durchsichting zu werden, sich in seinem Verhältnis zur Welt klar zu verstehen, sich zu offenbaren. Wer sich nicht offenbaren kann, der kann nicht lieben, und wer nicht lieben kann, ist der Unglücklichste von allen» (*Gesammelte Werke*, II, p. 133 urm.).

a spiritualităţii ortodoxe. Binswanger crede, dimpotrivă, că întîi este iubirea de alţii şi după ea vine autorevelarea. El inversează sentinţa lui Kirkegaard declarînd : «Cine nu poate iubi nu se poate revela sieşi». Iubirea premerge autorevelarea. Căci «tu» eşti cel ce înlături acele piedici din calea autorevelării [516]. Binswanger alege aşa de exclusiv calea din urmă, pentru că el se gîndeşte mai ales la dragostea dintre bărbat şi femeie, care e ajutată enorm şi de atracţia trupească şi care poate cădea adeseori foarte uşor. El are deci în vedere dragostea naturală, care nu are nevoie de rugăciune, de asceză pentru a se naşte în noi ca dar al lui Dumnezeu.

Dar dragostea adevărată faţă de orice semen, dragostea care nu cade niciodată, nu se poate naşte fără rugăciune şi fără asceza purificatoare de patimi. E adevărat că fără descoperirea subiectului semenului în dragostea adevărată nu ne descoperim nici noi toată adîncimea subiectului nostru, aşadar nu atingem ultima desăvîrşire în rugăciune ; dar nici fără rugăciune nu putem dobîndi deplina iubire de semeni. Credem că rugăciunea ca dragoste de Dumnezeu şi dragostea de semeni progresează paralel şi într-o intercondiţionare. Dar credinţa în Dumnezeu primează. Ea dă forţă voinţei de a iubi pe semeni, precum ea susţine efortul nostru în rugăciune.

Socotim că se descoperă pe sine cel ce iubeşte pe altul, ajutat şi de rugăciune, sau cel înălţat la treapta rugăciunii mintale, ajutat şi de dragoste. Iar descoperindu-şi indefinitul subiectului propriu, descoperă în legătură şi în comunicare cu el şi infinitul divin. Aceasta cu atît mai mult, cu cît descoperă şi în adîncurile semenului iubit şi în comunicare lăuntrică cu el infinitul divin [517]. Dacă-i aşa, «imaginaţia» dragostei îşi are o sursă infinită în îmbrăcarea semenului cu trăsăturile celor mai ideale însuşiri, pentru că toate şi le poate însuşi în mod actual semenul nostru, aflîndu-se în legătură cu Hristos, fie direct, fie prin mine, care-l iubesc din legătura mea cu Hristos, izvorul tuturor virtuţilor.

Acesta e înţelesul deplin al imaginaţiei iubitoare. Dar infinitul care se deschide în faţa dragostei nu este un infinit în continuitate de sub-

516. El spune : «Wer nicht lieben kann, der kann nicht sich offenbaren. Liebe und Selbstheit sind eins... Du bist et die jene Hindernisse beseitigst und die mir dazu verhilfst, mich mir selbst in meinem Verhältnis zur welt ganz durchsichting, verständlich, offenbar zu werden» (*op. cit.*, p. 129).

517. Sfîntul Simeon Noul Teolog zice în privinţa aceasta : «Fiecare, privind pe fratele şi aproapele său ca pe Dumnezeul său, să se considere pe sine atît de mic faţă de fratele său, ca faţă de Făcătorul său» (*Capete practice şi teologice*, cap. 114 ; Filoc. gr., ed. II, vol. I, p. 165). Sau «Pe toţi credincioşii sîntem datori noi cei credincioşi să-i privim ca pe unul şi în fiecare să socotim că este Hristos» (*op. cit.*, cap. 61 ; Filoc. cit., p. 158). De fapt, de la cel ce te iubeşte îţi curge atîta viaţă, ca de la Dumnezeu ; dar aceasta pentru că el este în legătură cu Dumnezeu.

stanţă cu noi. E drept că, în forma iubitoare a lui «noi», existenţa îşi găseşte un indefinit care se revarsă în fiecare din cele două eu-uri ca o inundaţie de bucurie, ca o beţie copleşitoare. Dar oricît de mult am simţi indefinitul subiectului semenului, ne dăm totodată seama că aşa cum indefinitul nostru nu e totul, ci el stă în legătură cu un izvor deosebit de el, şi infinit, tot aşa şi bogăţia semenului, sau a comunităţii dintre noi îşi are un izvor deosebit de el, sau de «noi». Altfel, comunitatea iubitoare nu durează, îşi epuizează repede izvorul de susţinere. Dragostea ne pune în legătură pe «noi» cu infinitul, numai cînd infinitul acesta e dumnezeiesc, cînd e deosebit ca natură de noi, deci cînd ni se împărtăşeşte ca dar. În comunitatea de iubire dintre mine şi un altul e de faţă şi Dumnezeu, fără ca aceasta să însemne că iubirea de altul anticipează întîlnirea cu Dumnezeu.

Binswanger socoteşte că infinitul dragostei e un infinit al naturii universale şi că drumul spre întîlnirea cu acest absolut duce numai printr-un «tu» concret. De aceea pentru el nu există un drum care întîi să ducă la Absolutul ca Persoană, pentru că el nu se gîndeşte la un Absolut-Persoană. Noi, creştinii, ce credem în Absolutul-Persoană, socotim că ne putem întîlni întîi cu acest «Tu» absolut şi abia El poate şi vrea să ne îndrepteze iubirea şi spre persoanele create după chipul Lui.

Sentimentul de plenitudine, de debordare, de beţie fericită, cum îi zic părinţii, îl trăim de fapt şi noi în iubirea faţă de ceilalţi, cu atît mai mult cu cît comunicarea iubirii porneşte şi din mine şi din semenul meu. Dar această plenitudine nu poate avea ca izvor ultim o bază naturală universală. Numai Persoana supremă, infinită, poate fi izvorul unei astfel de iubiri şi bucurii plenare. Căci îţi dai seama că bucuria debordantă ce o are altul de tine şi voinţa nemărginită de a te cuprinde întreg în sine nu i-o provoci numai tu cu relativitatea ta şi nici nu poate porni numai din cuprinsul firii lui şi nu poate veni nici dintr-un izvor impersonal. Celălalt se descoperă ţie şi tu, lui ca un dar al Persoanei infinite. Deci şi bucuria unuia de altul e un dar de la Persoana supremă de dincolo de tine şi de el, care prin el ţi Se dăruieşte ţie şi prin tine, lui. Convingerea aceasta ţi-o întăreşte mai ales faptul că ea nu ţine decît cîte o clipă. Dacă totul ar veni din natură şi ar ţine de natură, ar trebui să ţină şi ar putea dura permanent. Dar cînd o primim, parcă ni se topeşte fiinţa, parcă ni se sparge, parcă am leşina dacă ar ţine mai mult şi ar spori în intensitate. Dacă această bucurie spirituală s-ar naşte din cuprinsul firii, cu care sîntem conaturali, cum am mai experia incapacitatea noastră de a o trăi întreagă mai mult timp în continuare, sau tot timpul ?

Timp mai prelung putem să petrecem în beția dragostei de Dumnezeu, la capătul rugăciunii curate. Aceasta se explică întîi din faptul că rugăciunea îndelungată, cu părăsirea formelor strîmte ale imaginilor și intereselor pentru obiectele limitate ale lumii, ne-a obișnuit cu «lărgirea inimii», ca să cuprindă o bucurie ce debordează marginile ei. Desigur pe aceste trepte culminante ale rugăciunii beția dragostei nu apare ca un produs al pregătirii prin rugăciune. Rugăciunea duce pînă la «oprirea» minții din orice activitate îndreptată spre ceea ce-i mărginit. Dar beția dragostei de Dumnezeu coboară dintr-odată de sus. Desigur, precum am mai văzut înainte, trebuie să precizăm că în afară de această dragoste ca beție spirituală, ca bucurie debordantă, care exprimă totala absorbire a feței tale în celălalt și a feței celuilalt în tine, mai este și o dragoste calmă, condusă de considerațiuni raționale, ce crește pe încetul. Aceasta e condiție pregătitoare pentru cealaltă. Și aceasta o cîștigi cu ajutorul harului lui Dumnezeu, dat la botez, dar fără să se excludă eforturile tale. Cealaltă vine însă exclusiv de sus, nu ca produsă de cea dinainte, însă totuși avînd nevoie de pregătirea prin aceea.

În dragostea față de semen, de asemenea distingem această etapă mai prelungă și bucuria debordantă a cîte unei clipe ca dar de sus. Dacă ne cuprinde cîteodată o asemenea bucurie față de un semen fără să ne fi pregătit printr-o iubire specială față de el, aceasta se datorește faptului că sufletul nostru s-a pregătit în general pentru iubire prin rugăciunea ca drum iubitor spre Dumnezeu și prin consecința ce a urmat de aci de a iubi pe orice om. Dar în orice caz clipa de bucurie extatică de un om, neurmînd unei pregătiri speciale de lărgire a inimii prin părăsirea tuturor imaginilor, conceptelor și intereselor limitate, nu poate dura decît cu mult mai puțin decît beția dragostei de Dumnezeu.

Un al doilea motiv care face ca extazul dragostei față de Dumnezeu să țină mai mult, este faptul că Dumnezeu însuși, fiind acum în raport cu noi și deci în apropierea noastră, dă firii noastre o lărgime capabilă să experieze infinitatea dragostei mai statornic. Infinitatea aceasta însăși ne copleșește atît de mult ființa că parcă și oasele, care sînt cadrele cele mai rezistente ale ființei noastre mărginite, se topesc. Omul înduhovnicit nu mai simte în iubirea cu care iubește pe Dumnezeu nimic omenesc, ci exclusiv puterea dragostei dumnezeiești revărsată în el, iubindu-L pe Dumnezeu cu aceeași iubire cu care îl iubește și Dumnezeu pe el.

Diadoh descrie această stare astfel: «În măsura în care primește cineva în simțirea sufletului dragostea lui Dumnezeu, în aceeași măsură

ajunge în dragostea de Dumnezeu. De aceea unul ca acesta nu încetează să tindă spre lumina cunoştinţei cu o dragoste aşa de puternică, încît să-şi simtă topindu-se pînă şi tăria oaselor, nemaiştiindu-se pe sine, ci fiind prefăcut întreg de dragostea lui Dumnezeu. De unul ca acesta putem spune şi că este în viaţa aceasta şi că nu este. Căci petrecînd încă în trupul său, călătoreşte, datorită dragostei, afară din el, mişcîndu-se necontenit cu sufletul către Dumnezeu. Arzînd cu inima necontenit de focul dragostei, s-a lipit de Dumnezeu prin puterea neslăbită a unei mari iubiri, ca unul ce a ieşit odată pentru totdeauna din iubirea de sine pentru dragostea de Dumnezeu» [518].

Extazul dragostei, adică, sau sentimentul unirii cu Dumnezeu, sentimentul că formează cu Dumnezeu un «noi» actual experiat, devine tot mai prelung, producînd o bucurie, o căldură sufletească tot mai fericită. Iar extazul prelungit face ca şi răstimpurile dintre un extaz şi altul să fie tot mai pline de conştiinţa prezenţei actuale a lui Dumnezeu, de dragostea cea calmă, împreunată cu lucrarea minţii, încît viaţa omului cîştigă o continuitate de dragoste neîntreruptă. Continuitatea aceasta o exprimă apostolul Pavel zicînd: «De ne-am ieşit din minte este pentru Dumnezeu, iar de sîntem cu mintea întreagă este pentru voi» (II Cor. 5, 13), subînţelegîndu-se însă: «dar şi pentru Dumnezeu».

De extazul perpetuu propriu-zis vom avea parte numai în viaţa eternă. Numai atunci vom ieşi complet din discursivitate, numai atunci vom avea parte mereu de acea neîntreruptă pătrundere esenţială a noastră de subiectul divin, ca şi de subiectele umane, de o veşnică cunoaştere substanţială, de o unire cu însăşi intimitatea realităţii divine şi umane.

O chestiune care mai trebuie lămurită în acest capitol este în ce fel, prin unirea cu Absolutul personal, sau cu unul sau altul din subiectele umane, obţinută prin dragoste, se realizează unirea întregii firi omeneşti din toate subiectele şi unirea ei cu Dumnezeu. Căci lucrul acesta îl afirmă sfinţii părinţi. Sfîntul Maxim Mărturisitorul spune că mai întîi iubirea unifică pe omul individual, înlăturînd mînia, viclenia, lăcomia şi toate cele în care s-a împărţit omul prin iubirea trupească de sine. Căci nemaifiind acestea, nu mai poate persista nici o urmă de răutate; în locul lor se introduc felurile virtuţilor, care întregesc puterea iubirii. Însă prin unificarea aceasta a omului individual, se realizează şi unificarea indivizilor între ei. «Iar iubirea adună cele împărţite şi-l face pe om iarăşi o singură raţiune şi un singur mod de comportare şi netezeşte toate inegalităţile şi deosebirile de opinie din toţi. Ba îi duce la o ega-

518. *Op. cit.*, cap. 14; Filoc. rom. I, p. 339; Filoc. gr., ed. 3, vol. I, p. 238—239.

litate lăudabilă, prin faptul că fiecare atrage atît de mult pe altul la sine în intențiile lui și îl preferă sie însuși, pe cît de mult îl respingea altădată și se prefera pe sine. Și prin iubire se desface de sine, de bunăvoie, despărțindu-se de rațiunile și preferințele proprii, de gîndurile și însușirile lui și se adună într-o simplitate și identitate, în temeiul căreia nimeni nu se mai deosebește întru nimic, ci fiecare a devenit unul cu fiecare și toți cu toți, sau mai bine cu Dumnezeu decît cu ei întreolaltă, manifestînd în ei aceeași rațiune de a fi și după fire și după voință»[519].

Cum devenim deci prin iubire toți ca «un singur om», unit cu Dumnezeu? Cel puțin cît trăim pe pămînt, iubirea ca scurtă stare extatică nu o putem experia direct în timp, decît numai în raport fie cu Dumnezeu, fie cu cîte unul din semeni. Deci și unirea desăvîrșită realizată de ea. Mai ales iubirea extatică față de Dumnezeu în rugăciunea mintală ne absoarbe atît de mult în unirea cu Dumnezeu, încît uităm de oameni, lucru care nu se întîmplă atît de exclusiv în clipa iubirii extatice a semenului. Căci în cazul din urmă, în contemplația absorbantă a semenului ne dăm seama că în legătură cu indefinitul subiectului său stă indefinitul divin. Deci în mod indirect se realizează prin aceasta și unirea între noi și Dumnezeu. Dar nu experiem în clipa acestei iubiri extatice cu Dumnezeu, sau cu un semen, o unire actuală cu toți oamenii.

Prin urmare numai în iubirea calmă de fiecare zi, manifestată în fapte și în gînduri, în iubirea creștină în sens larg, putem experia mai mult sau mai puțin o iubire cu toți oamenii. Interesele mele, patimile mele, opiniile contrazicătoare, ca manifestări voluntare, nu mai sfîșie unitatea de natură între mine și semeni. În fiecare clipă accept să judec lucrurile din punct de vedere al semenului cu care mă aflu în raport, îl pun în locul eu-ului meu pe al lui, renunțînd la al meu. Făcînd așa în mod succesiv cu diferiți semeni cu care ajung în contact, mi se întărește sentimentul unirii mele actuale sau virtuale cu oricine. Din partea mea nu mai e nici o dezbinare între mine și ei; eu nu mai văd nici una. Dacă văd ei vreuna, eu nu o văd.

Comportarea aceasta statornică întărește sentimentul unității mele cu ei și cu Dumnezeu. Aceasta ușurează în clipe de iubire extatică, de contemplare a subiectului oricărui semen în ceea ce are el cuceritor, indefinit și tainic, trăirea unei uniri desăvîrșite. Și la rîndul lor aceste clipe întăresc comportarea mea plină de atenție și de abnegație față de orice semen. Energia iubirii mele față de un semen, crescută și prin

519. *Ep. II despre dragoste* (către Ioan Cubicularul), P.G. 91, 400.

efortul voinței, dar mai ales prin acele clipe de contemplație extatică, se îndreaptă apoi ușor și spre alte persoane. Și peste tot cîștig o dispoziție statornică de iubire față de oricine, o bucurie de toți, o convingere că în fiecare pot descoperi taina unor adîncuri fermecătoare. Mă simt unit virtual cu toți și cu orice prilej concret această unire virtuală și indirectă devine ușor actuală și directă. Iar iubirea ce o manifest eu față de semenii mei îi umple și pe ei de energia ei, ceea ce are ca urmare întoarcerea ei către mine și propagarea spre alți semeni ai lor. Energia iubirii coborîte de sus are tendința de a deveni o legătură universală între toți oamenii și între oameni și Dumnezeu.

Dragostea de semeni crește din obișnuința dragostei față de Dumnezeu și mai ales din trăirea ei ca extaz pe treapta culminantă a rugăciunii, iar dragostea față de Dumnezeu ni se ușurează prin obișnuința cu dragostea față de semeni. Sufletul plin de dragoste se comportă la fel față de Dumnezeu și față de toți oamenii. El se simte parte din universalul «noi», partener de fiecare clipă al lui Dumnezeu și gata de a deveni partener în fiecare clipă cu un semen sau altul în legătura dragostei actuale sau extatice.

În bucuria ce o am eu de tine, în iubirea mea de tine, care merge pînă la uitarea de eu-ul meu, ca să te pun în locul lui pe tine, în unirea dintre mine și tine, natura umană repartizată în persoane își biruiește împărțirea și se regăsește pe sine în unitatea ei, fapt care-i produce o bucurie debordantă. Repartizarea în persoane a fost și este necesară tocmai pentru ca prin iubirea reciprocă dintre ele să-și descopere o valoare și o frumusețe pe care altfel n-ar fi putut-o descoperi.

Unitatea descoperită prin iubire a firii repartizate în subiecte e altfel prețuită și de aceea alimentează o bucurie și o afecțiune neîncetată. Binswanger spune : «*Noi* cel realizat prin dragoste este semn, salut, chemare, revendicare, îmbrățișare a existenței umane în ea însăși, cu un cuvînt : întîlnire» [520]. Întîlnirii din dragoste i-am spune noi mai degrabă «regăsire». Acesta e sentimentul încercat de două ființe care și-au deschis sufletele în dragoste. Natura umană își regăsește prin dragoste unitatea divizată prin păcat. De aici, sentimentul celui ce iubește, că în cel iubit își regăsește «casa» după ce a rătăcit pe afară [521]. Întrucît «casa» este interioritatea, sediul ultim, vatra de odihnă, putem spune că omul,

---

520. *Op. cit.*, p. 170 : «Wirheit im Lieben ist Wink, Gruss, Aufruf, Ausspruch und Umarmung des Daseins mit sich selbst mit einem Worte».

521. Dragostea e «das Beheimetetsein im Einander unabhängig von (weltraümlicher) Nähe und Ferne, also von An- und Abwesenheit. Die Heimat im Einander ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, dass da wo Du bist, überhaupt ein Ort (als jeweglicher «Aufenthalt») «entstehen» vermag, gleichgültig ob Du «in der Nähe» (anwesend), oder «in der Ferne» (abwesend) bist» (Binswanger, *op. cit.*, p. 46).

cît este singur, chiar în stare de «interioritate», nu e cu adevărat «acasă» la sine, adică în «interioritatea» sa adevărată.

«Casa» soțului e locul unde se găsește soția, și «casa» soției e locul unde se găsește soțul, sau mai bine zis «casa» este constituită din amîndoi, ca expresie a lui «noi».

Un edificiu în care nu mai locuiește cel iubit a devenit pustiu, ca dovadă că ceea ce-i împrumuta și lui caracterul de «casă» era prezența celui iubit. Cei ce se iubesc se primesc unul pe altul în inimă, își deschid unul altuia inima[522], adică intimitatea. Inima care se deschide celui iubit nu e numai autorevelarea subiectului în adîncimile lui infinite, ci și afecțiunea cu care se deschide acest subiect ca să primească pe celălalt.

Bucuria ce o avem de întîlnirea cu Dumnezeu în iubire ne arată că și aici e vorba de o regăsire. Natura umană, fiind opera iubirii creatoare a lui Dumnezeu, se află într-o înrudire și într-o apropiere originară cu El. Unirea realizată prin dragoste îi dă sentimentul de regăsire, de revenire «acasă», de intrare în odihnă, după cuvîntul lui Augustin: «Inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te». Noi avem sentimentul că în iubirea de Dumnezeu ca extaz, Dumnezeu ne-a deschis inima Sa și ne-a primit în ea, precum noi ne-am deschis inima noastră ca să intre El în ea. Pe de altă parte, revenirea la Dumnezeu, la inima Lui, înseamnă intrarea în casa Lui. «Casa» lui Dumnezeu însă vrea să-i cuprindă pe toți oamenii, căci în inima Lui încap toți, iar eu cînd intru în ea trebuie să simt că mă aflu în ea unificat cu toți cei dinăuntru. Revenind în Dumnezeu, revenim în «Adăpostul-Persoană» propriu nouă, în casa părintească supremă, împreună cu toți fiii Părintelui ceresc. A fi în aceeași «casă» părintească cu toți cei iubiți e structura cea mai înaltă și mai pură a iubirii. Vom vedea cum această structură se revelează lui Moise sub chipul «cortului» de sus, după care s-a făcut cortul, templul și Biserica de jos. În această «casă», care e Dumnezeu însuși, se poate înainta la nesfîrșit, fără să se poată intra în ființa ei însăși, în «altar» (în Sfînta Sfintelor). Dar cei ce se iubesc se sălășluiesc reciproc unul în altul. Nu numai noi intrăm în Dumnezeu, ci și Dumnezeu în noi. Beția dragostei de Dumnezeu, experiată la capătul rugăciunii curate, mă

522. «Die Erschlossenheit des Herzens» (Idem, *op. cit.*, p. 105). Lumea nu mai e zid opac înaintea inimii tale, îngroșat de griji și de patimi egoiste, ci devine transparentă (wird die Welt auf dich transparent). Se produce o «Durchdringung» der Welt des Besorgens und der Fürsorge mit dem «Geist» der Liebe einerseits» și o «Transparenz der Welt des Besorgens auf diesen Geist hin anderseits» (*op. cit.*, p. 97—98). Dar ar trebui analizat și caracterul pozitiv, deschis transcendentului și celui iubit, al deschiderii inimii îngrijate de binele, sau de mîntuirea altuia.

umple de pornirea de a iubi pe toți semenii, de a-i primi pe toți în inima mea, care se află în inima lui Dumnezeu, de a mă simți că sînt cu toții în interiorul aceleiași «case» a lui Dumnezeu, care este Biserica.

3. DRAGOSTEA, CUNOAȘTEREA ȘI LUMINA DUMNEZEIASCĂ

a. Rolul minții în vederea luminii dumnezeiești

Am văzut că mintea, după ce a ajuns, pe ultimele trepte ale rugăciunii și ale gîndirii, la chipul spiritual al lui Iisus, se oprește uimită în fața indefinitului divin, nemairămînînd decît iubirea care a crescut treptat prin sîrguința omului pînă la limita puterilor lui. În momentul acesta de oprire uimită a oricărei lucrări mintale, în momentul acesta în care spiritul se simte la limita (Grenzsituation) puterilor umane, coboară asupra lui dragostea de Dumnezeu care-l răpește în extaz. Ea e o lucrare exclusiv dumnezeiască. Sufletul nostru își dă seama că această experiență nu e produsul unui efort propriu. Dar aceasta nu exclude conștiința de sine și de Cel pe care Îl iubește. Căci în această conștiință își vede totodată starea de uimire a sa, neputința de a se mișca prin eforturi de înțelegere în interiorul de taină al necuprinsului pe care-l simte. Aceasta va fi starea sufletului din viața viitoare, care e trăită aci numai în răstimpuri scurte în grade cu mult mai reduse. Oprirea aceea nu înseamnă peste tot încetarea oricărei lucrări în minte, căci acum lucrează Duhul Sfînt, iar mintea e conștientă de lucrarea Lui și o recepteazā. Cei ajunși la această stare văd, cunosc, primesc, îmbrățișează cu bucurie cele negrăite. De aceea, cum zice sfîntul Grigorie Palama, ieșind din această stare, ei comunică celorlalți experiențele lor, înlăturînd ideea rătăcită că în spiritul lor totul s-a oprit, totul a amorțit: «Iar aceia scot la vedere, pe cît e cu putință, cele negrăite, îndemnați numai și numai de iubirea aproapelui, ca să împrăștie, din cei ce cred fără a fi inițiați, rătăcirea că după înlăturarea ideilor despre lucruri, are loc o odihnă totală și nu o lucrare ce e mai presus de odihnă»[523]. Căci în oarecare fel la acea lucrare participă și mintea, fiindcă are loc «o dare și o luare», spune același sfînt[524]. Duhul Sfînt le dă, iar mintea le primește. Oprirea de mai înainte înseamnă numai că mintea nu le mai descoperă prin lucrarea ei, ci prin a Duhului Sfînt. Deci ea nu mai modifică cele primite prin lucrarea ei, ci le primește așa cum sînt. Chiar primirea lor o face mintea

523. *Cuvînt III*, din triada I, Coisl. gr., 100, f. 127 v, la Pr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. XXX și la Hristou I, p. 429—430 (cap. 19).
524. *Ibid.*

prin lucrarea Duhului Sfînt. Am putea zice tocmai de aceea că mintea cunoaște acum realitatea mai adevărat, întrucît nu o mai modifică prin lucrarea ei. Mintea nu prelucrează cunoașterea, ci o primește, o pătimește. Dar pătimirea e și ea viață.

De asemenea, trebuie să observăm că oprirea activității mintale, pe care o impune coborîrea în suflet a lucrării dumnezeiești, nu face de prisos toată strădania de mai înainte a minții, de a se fi ascuțit și lărgit în înțelegeri tot mai subțiri și mai cuprinzătoare. Căci lucrarea exclusivă a lui Dumnezeu, care se inaugurează în clipele de extaz ale vieții de aici și va rămîne singură în viața viitoare, e proporțională cu stadiul la care a ajuns mintea prin eforturile ei, deci e în funcție și de purificarea de patimi [525], fără de care mintea nu a putut deveni aptă de a fi ridicată la dragostea extatică de Dumnezeu.

Rolul pozitiv al minții în experiența pe care o primește, după încetarea activității ei mintale, este redat de Dionisie Areopagitul și de sfîntul Grigorie Palama și prin faptul că îi atribuie, pe lîngă puterea activității naturale îndreptată spre lucrurile create, și puterea de a intra în unire cu Dumnezeu, de a accepta unirea și simțirea spirituală a unirii cu Dumnezeu. E drept că simțirea acestei uniri o datorește lucrării dumnezeiești sălășluite în ea. Dar un obiect nu și-ar putea însuși această simțire spirituală operată de Dumnezeu. Mintea are capacitatea de a-și însuși ca a sa lucrarea spirituală dumnezeiască, e *capax divini*, iar această capacitate a devenit din virtuală, actuală, prin curățirea de patimi. «Dacă mintea noastră, spune sfîntul Grigorie Palama, n-ar putea să se depășească pe sine însăși, n-ar fi vedere și înțelegere mai presus de lucrările mintale... Iar că mintea are putere să se depășească pe sine însăși și prin această putere să se unească cu cele mai înalte ca ea, o spune și marele Dionisie foarte lămurit. Și nu numai că aceasta o spune simplu, ci o arată creștinilor ca o cunoștință dintre cele mai necesare. «Trebuie, zice el, să se știe că mintea noastră are pe de o parte puterea de a înțelege, prin care contemplă cele inteligibile; pe de alta, unirea care depășește firea minții și prin care se leagă de cele de dincolo de ea» [526].

525. Iată cum prezintă sfîntul Maxim Mărturisitorul acest lucru: «Sabatismul lui Dumnezeu este reducerea totală a celor create de El, de la activitatea naturală din ele, în mod negrăit lucrînd in ele energia dumnezeiască. Căci Dumnezeu Se oprește de la activitatea naturală prin care făptura se mișcă în mod natural, cînd fiecare, primind analog și proporțional lucrarea dumnezeiască, pune capăt lucrării naturale orientate spre Dumnezeu». (*Capit. Theol. et Oecon.* I, 47; P.G. 90, 1100). Aceasta e poate motivul pentru care omul nu mai poate face în viața viitoare nimic pentru mîntuirea sa.

526. *Cuvînt III, din cele poster.*, ed. Hristou I, p. 581 (cap. 48), Filoc. rom. VII, p. 525—526. Citat din Dion. Areopag., *De div. nom.* 7, I; P.G. 3, 864 C.

Chiar în minte este deci o tendință de a se depăși, adică de a depăși activitatea ei naturală îndreptată spre lucrurile create și de a se uni cu Cel care nu poate fi înțeles prin această activitate. Deși realizarea în fapt a acestei depășiri sau a acestei uniri nu o poate realiza mintea prin ea însăși, căci nu poate avea prin natura ei o activitate naturală și una supranaturală, totuși Dumnezeu, ridicînd-o la unirea cu Sine, a folosit și această capacitate a minții. (O icoană : organismul uman are nevoie de aer, dar aerul nu e produs de această trebuință ; însă fără trebuința organismului de aer, în zadar ar încerca aerul să pătrundă în el).

Un alt temei care evidențiază rolul pozitiv al minții în unirea cu Dumnezeu, în vederea luminii dumnezeiești, e faptul că mintea nu primește de la început aceeași lumină dumnezeiască, ci e un progres neîncetat în vederea ei [527]. Aceasta trebuie să depindă de o necontenită lărgire a puterii ei de a vedea, de a cuprinde, de a-și însuși înțelegerea tot mai înaltă a ceea ce se sălășluiește în ea ca lucrare dumnezeiască. Am zice că funcțiunea ei este de sus, dar subiectul funcțiunii e, împreună cu Dumnezeu, mintea. Aceasta înseamnă că nu subiectul sau organul uman produce funcțiunea aceasta, ci ea vine de sus, dar organul a trebuit să se pregătească în prealabil, să crească prin funcțiunea sa naturală mereu, ca să fie în stare de a mînui tot mai multă putere funcțională ce vine de sus. După sfinții părinți raportul minții cu lumina dumnezeiască e analog cu raportul ochiului cu lumina soarelui, fără de care nu poate vedea, dar pentru primirea căreia trebuie să fie apt și în acest sens trebuie să se fi și exercitat și trebuie să continue a se exercita pe măsură ce o primește în cantitate tot mai mare. «Care dintre făpturi, zice sfîntul Grigorie Palama, ar putea cuprinde în sine toată puterea infinit de puternică a Duhului, ca prin ea să poată vedea tot ce-i al lui Dumnezeu ? Chiar lucirea acelei lumini, care are în chip paradoxal ca materie vederea celui ce privește, mărind ochiul lui duhovnicesc prin unire și făcîndu-l necontenit în stare să cuprindă tot mai mult din ea, chiar ea, zic, nu se sfîrșește niciodată, luminînd acel ochi cu raze tot mai strălucitoare și umplîndu-l mereu de o lumină tot mai ascunsă și descoperindu-i prin ea însăși lucrări nedescoperite înainte» [528].

b. Semnificația luminii dumnezeiești

Dar ce este lumina dumnezeiască ce se descoperă minții pe ultimele trepte ale rugăciunii curate ?

527. Sfîntul Grigorie Palama vorbește de «înaintarea necontenită a îngerilor și a sfinților în veacul cel nesfîrșit, la vederi tot mai clare». (*Cuvînt III triada poster.*, Coisl. gr. 100, f. 188 v ; Filoc. rom , VII, p. 339 (cap. 56) ; ed. Hristou I, p. 589).

528. *Cuvînt III din cele poster.*, Cod. Coisl. gr. 100, f. 179 ; Filoc. rom. VII, cap. 31, p. 301 ; ed. Hristou, I, p. 503.

Ea este, dintr-un punct de vedere, tocmai iradierea zîmbitoare a dragostei divine, trăită în formă mai intensivă în clipele de atintire extatică spre Dumnezeu.

Am văzut că în clipele iubirii extatice se deschid, devenind iubitoare şi zîmbitoare privirii noastre, adîncurile subiectului iubit. E o cunoaştere mai presus de cunoaştere, după ce subiectul sau mintea noastră a ieşit din sine. În acele clipe ne scufundăm în indefinitul iubitor al inimii lui, uitînd de noi înşine. Dar această regăsire a firii, în unitatea iubitoare «eu-tu» ne umple pe amîndoi de o bucurie nesfîrşită. Faţa celui iubit, care nu mai e propriu-zis numai o imagine materială, ni se pare că umple totul şi din ea iradiază un farmec şi o lumină care ne umple şi pe noi de lumină. Cine n-a observat că în privirea extatică două fiinţe se luminează într-un zîmbet? Am zice că experienţa ce caracterizează această stare se poate exprima prin trei termeni: iubirea, o cunoştinţă prin experienţă, mai presus de cea conceptuală, şi lumina care e expresia bucuriei. Lumina spirituală e totdeauna expresia subiectelor ce se iubesc. Dar ea se proiectează şi pe planul material, făcîndu-l şi pe acesta luminos. Descoperirea reciprocă a subiectelor fiind opera iubirii, echivalează cu iradierea luminoasă sau zîmbitoare a lor.

Toate acestea exprimă ceea ce se petrece pe treapta supremă a rugăciunii curate, cînd se arată lumina dumnezeiască, fapt a cărui experienţă e descrisă de oamenii care îl trăiesc, cu termenii de mai sus. De aceea, iubirea de Dumnezeu, cunoaşterea şi lumina ne sînt prezentate totdeauna într-o strînsă legătură. Uneori se vorbeşte numai de doi din aceşti termeni, dar totdeauna se presupune al treilea. Iată de pildă un loc din sfîntul Maxim Mărturisitorul, unde se vorbeşte numai de iubire şi de lumina dumnezeiască: «Cînd mintea purtată de erosul iubirii pleacă din sine spre Dumnezeu, nu mai ştie nici de sine, nici de alt lucru din cele existente. Căci luminată fiind de lumina dumnezeiască şi infinită, nu mai percepe lucrurile create de El, precum ochiul sensibil nu mai vede stelele cînd răsare soarele» [529]. Dar chiar din acest loc se observă că lumina de care vorbeşte e totodată cunoştinţă pentru că apariţia ei e ca apariţia soarelui care face să nu se mai perceapă stelele; cu alte cuvinte cînd mintea e absorbită în vederea lui Dumnezeu, nu mai vede lucrurile create.

Lumina e totodată cunoaştere, iar lumina cunoştinţei e fructul iubirii. Dar o lumină sau o cunoaştere care răsare din iubire, care nu e decît o expresie a stării de iubire, este în acelaşi timp viaţă. Sfîntul Maxim Mărturisitorul zice: «Dacă viaţa minţii este lumina cunoştinţei, iar pe

529. *Cap. de char.* I, 10; P.G. 90, 964.

aceasta o naște iubirea de Dumnezeu, bine s-a zis că : nimic nu e mai mare ca iubirea» [530].

Cunoașterea înțeleasă ca viață, ca viață în iubire, are așadar un caracter existențial. Ea nu e numai o parte a vieții, sau ceva străin și opus vieții, cum adeseori ne apare pe planul de aici, ci e însăși viața. «Aceasta e viața veșnică : ca să Te cunoască pe Tine, Unul, Adevăratul Dumnezeu» (In 13, 3). Vrînd să evidențieze caracterul existențial al acestei cunoașteri experiate în iubire, sfîntul Maxim o compară cu căldura focului, simțită real de trup, spre deosebire de cunoașterea prin credința fără iubire, al cărei conținut nu e trăit, ci se află la distanță, pe care o compară cu focul imaginat sau din amintire : «Precum amintirea focului nu încălzește trupul, la fel credința fără iubire nu lucrează în suflet lumina cunoștinței» [531].

De aceea sfîntul Maxim, puțin mai departe, prezintă iubirea în legătură cu cunoașterea : «Precum lumina soarelui atrage ochiul sănătos la sine, tot așa cunoștința lui Dumnezeu atrage mintea noastră în mod firesc spre Sine, prin iubire» [532]. Aici lipsește deci termenul de lumină. Dar în sentința imediat următoare prezintă legătura dintre lumină și cunoștință, omițînd iubirea. «Mintea curată este aceea care e despărțită de neștiință și e luminată de lumina dumnezeiască» [533]. În sfîrșit, în sentința care urmează sînt puse în legătură iubirea de Dumnezeu și bucuria, substituindu-se oarecum termenul lumină cu termenul bucurie : «Suflet curat este acela care s-a eliberat de patimi și e umplut neîncetat de bucuria dragostei dumnezeiești» [534].

Am urmărit mintea în drumul ei spre sine prin rugăciune, am văzut cum privindu-se pe sine, adulmecă indirect apropierea lui Dumnezeu. Apoi am văzut-o oprindu-se o clipă, uimită, din orice activitate, ca apoi dragostea divină, coborînd de sus ca un foc peste o jertfă, așezată pasiv pe vîrful său ca pe un altar în fața lui Dumnezeu cel nevăzut, să o răpească și din ea însăși și să o ducă dincolo de peretele de întuneric care ascundea pe Dumnezeu oamenilor, atîta timp cît înainta numai prin efortul ei. Mintea care nu se mai vede acum nici pe sine și care lucrează acum nu prin lucrarea sa, ci exclusiv prin cea dumnezeiască, a pătruns în zona luminii dumnezeiești ce iradiază din sînul lăuntric al subiectului divin, sau al Sfintei Treimi.

530. *Op. cit.*, I, 9 ; P.G. 90, 964.
531. *Cap. de char.* I, 31 ; P.G. 90, 968.
532. *Op. cit.*, I, 32 ; P.G. 90, 968.
533. *Op. cit.*, I, 33; P.G. 90, 968.
534. *Op. cit.*, I, 34 ; P.G. 90, 968.

Iată cum descrie treptele acestui urcuş sfîntul Grigorie Palama: «Cel ce doreşte unirea cu Dumnezeu, desfăcîndu-şi sufletul, pe cît posibil, de orice legături impure, îşi dedică mintea rugăciunii neîncetate către Dumnezeu. Prin aceasta, devenind întreg al său, află un urcuş nou şi negrăit spre ceruri: întunericul nepătruns al tăcerii tainic ascunse, cum ar zice cineva. Cufundîndu-şi mintea cu o plăcere negrăită în această noapte adîncă plin de o linişte curată, deplină şi dulce, de o adevărată netulburare şi tăcere, se înalţă peste toate creaturile»[535]. «În felul acesta, ieşind cu totul din sine şi devenind întreg al lui Dumnezeu, vede o lumină dumnezeiască, inaccesibilă simţului ca atare, dar scumpă şi sfîntă sufletelor şi minţilor curate; vedere fără de care n-ar putea vedea mintea, unită cu cele de deasupra ei, numai prin faptul că are simţul mintal, aşa precum nici ochiul trupului n-ar putea vedea fără o lumină sensibilă»[536].

Dacă în vremea rugăciunii mintea se ştie încă pe sine ca oarecum despărţită de Dumnezeu, iar pe Dumnezeu nu-L vede, ci doar Îi simte prezenţa în umbră, ca Cel prin a cărui graţie există subiectul propriu, cu alte cuvinte dacă în vremea rugăciunii mintea se vede direct pe ea însăşi şi numai indirect pe Dumnezeu, din moment ce e răpită din sine vede pe Dumnezeu direct, iar pe sine nu se mai ştie. Aceasta e experienţa dragostei în clipele de extaz: eu nu mă mai văd pe mine, ci numai pe tine; tu iei în orizontul vederii mele locul eu-ului. De fapt lumina dumnezeiască e considerată ca fiind un reflex al feţei iubitoare a lui Dumnezeu sau al feţelor ce se iubesc şi ne iubesc, ale Sfintei Treimi. Unde se vede lumina, Dumnezeu nu mai e acoperit de umbră, prezenţa Lui nu mai e bănuită numai, ci Şi-a descoperit faţa Sa, care iradiază lumina. «Lumina slavei Sale, zice sfîntul Simeon Noul Teolog, merge înaintea feţei Sale şi este imposibil ca El să apară altfel decît în lumină. Cei ce nu au văzut această lumină, n-au văzut pe Dumnezeu, căci Dumnezeu este lumină»[537].

Dar ieşirea minţii din sine nu s-ar fi putut realiza dacă n-ar fi ieşit şi Dumnezeu din Sine; deci nici vederea adîncurilor Sale de taină, ca lumină. Faptul acesta ne este ilustrat iarăşi analogic de clipa iubirii

535. Întîi e noaptea, sau oprirea activităţii mintale naturale. Apoi zborul din sine, sau peste sine, care nu e o lucrare a sa, ci a lui Dumnezeu, adică o răpire după ce locul lucrării sale l-a luat lucrarea dumnezeiască. Întîi e «odihna» minţii, sau «sîmbăta», apoi «învierea», sau «Duminica», după cum spune sfîntul Maxim Mărturisitorul în *Cap. teol. I*, 53, etc. (Filoc. rom. II, p. 142).

536. *Cuvînt III*, triada I; Coisl. gr. 100, f. 138, la Pr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. LIII şi ed. Hristou I, p. 458 (cap. 47).

537. *Omilia LXXIX*, 2, ed. rusă din Muntele Athos, II, p. 318—319; la Vl. Lossky, *op. cit.*, p. 216.

extatice dintre două ființe umane. Dacă ființa iubită nu se deschide într-un zîmbet, ci rămîne închisă, nu se realizează extazul unificator al dragostei. Lipsa de lumină de pe fața ei e semn că vrea să rămînă închisă, semn că nu iese din sine, sau nu primește în sine pe cealaltă. La oameni extazul se realizează printr-o ieșire reciprocă a unuia la altul, care poate fi numită și înălțare, după cum ieșirea în întîmpinarea celui iubit poate fi numită coborîre, iar intrarea de fapt în celălalt, cînd și el se deschide, înălțare. Ieșirea lui Dumnezeu din Sine însă, pentru a primi pe om, e numai coborîre chenotică. Dumnezeu trebuie să ni Se deschidă prin dragoste, ca să putem intra la vederea Lui. Dacă ar rămîne închis în Sine, nu am putea pătrunde în El. La noi închiderea în noi înșine este egoism, de aceea ea e o stare nefirească. Pentru Dumnezeu însă nu e necesară coborîrea la om și lipsa acestei coborîri nu înseamnă egoism, pentru că Dumnezeu are o viață de dragoste și de lumină în raporturile intertrinitare. De aceea cînd un om iese în întîmpinarea altuia prin dragoste, ceea ce face el nu e numai un dar, ci și o necesitate lăuntrică de împlinire. Coborîrea lui Dumnezeu la om prin dragoste este însă exclusiv un dar. De aceea dragostea divină față de om e altceva decît o necesitate a ființei lui Dumnezeu; e numai o lucrare benevolă a Lui. Prin urmare unirea noastră cu Dumnezeu în dragoste nu e o unire impusă de ființa Lui; aceasta ar coborî pe Dumnezeu la nivelul nostru, în sens panteist.

Din cele de mai sus urmează că dragostea cu care ne iubește Dumnezeu pe noi și noi pe El nu e dragostea ființială cu care se iubesc ipostasurile divine între ele, dar e totuși o dragoste necreată, izvorîtă din ființa lui Dumnezeu. Deci nici opinia lui Petru Lombardul, care spunea că noi iubim pe Dumnezeu cu iubirea lui Dumnezeu, nu e justă, dacă prin «iubirea lui Dumnezeu» înțelege iubirea cu care ne iubește Dumnezeu, și nu simplu iubirea de la Dumnezeu; nici opinia lui Toma d'Aquino, după care iubirea noastră de Dumnezeu e creată [538].

Deschizîndu-ne deci accesul spre interiorul Său, Dumnezeu nu ne dăruiește ființa Lui, ci numai lucrarea Lui. De aceea nu devenim dumnezei prin ființă. Dumnezeu Se coboară la om în două înțelesuri, deși în mod simultan. Printr-o coborîre așează în noi lucrarea dragostei divine *față de El*, prin cealaltă *Se deschide El în fața dragostei noastre*

538. Vl. Lossky, *op. cit.*, p. 210. Lossky vede tot aci și greșeala lui S. Bulgacov, care ar fi identificat energia divină (Sofia) cu ființa lui Dumnezeu. Precizînd punctul de vedere ortodox față de o asemenea identificare, el zice: «Cînd noi zicem că Dumnezeu este Înțelepciune, Viață, Adevăr, Iubire, noi înțelegem energiile, aceea ce vine după ființă, manifestările Sale naturale, dar exterioare Treimii însăși». Nu știm dacă expresia «exterioare Treimii» e cu totul potrivită.

cea de la El, care acum Îl caută. Întîi ne iubește Dumnezeu cu o astfel de iubire, încît ne face și pe noi să-L iubim. Întîi ne caută Dumnezeu inima, ca apoi să căutăm și noi să intrăm la El. Despre a doua coborîre din Sine a lui Dumnezeu zice sfîntul Grigorie Palama: «Deci mintea noastră iese afară din sine și așa se umple de Dumnezeu, devenită mai presus de sine. Iar Dumnezeu încă iese din Sine și Se unește așa cu mintea noastră, dar El Se coboară. Ca mînat de dragoste și de iubire și de prisosința bunătății Sale iese, nepărăsind adîncul Său, neieșind din Sine, din transcendența Sa, și Se unește cu noi prin unirea cea mai presus de minte» [539].

Mai bine zis, această coborîre avînd ca efect răpirea minții din relațiile cu cele create și din ordinea activității ei naturale în planul transcendent al divinului, nu e propriu-zis o coborîre, ci o atragere a văzătorului în lăuntrul tenebrelor care despart transcendența divină de ordinea celor create. E o coborîre numai întrucît e o bunăvoință de a ridica la sînul său o minte creată. Descriind intrarea lui Moise în tenebrele divine de pe Sinai, adică ridicarea minții lui la vederea luminii dumnezeiești, după încetarea oricărei activități mintale, Palama zice: «Dar cum? Nu mai este dumnezeirea ascunsă, ar putea întreba cineva? Nicidecum. Dumnezeu nu iese din ascunzimea Sa, dar Se dăruiește pe Sine și altora, ascunzîndu-i sub întunericul dumnezeiesc. Căci nu mai vedea atunci Moise, ajuns singur în acel întuneric, precum este scris. Iar ceea ce e și mai mult, e că ridicîndu-l pe el mai presus de sine și desfăcîndu-l în chip tainic de sine și așezîndu-l mai presus de toată lucrarea sensibilă și mintală, l-a ascuns pe el de el însuși (o minune!) ca și pe dumnezeiescul Pavel, încît văzînd ei nu știau și se întrebau: cine este acela care vede? Și iarăși ceea ce covîrșește orice uimire este că și în arătarea aceasta negrăită și suprafirească, Acela rămîne ascuns» [540].

Dar nici ieșirea minții din sine nu este o ieșire așa zicînd ontologică. Ieșirea aceasta înseamnă că mintea nu se mai privește pe sine în mod direct, ci caută întins dincolo de sine. Un fel de ieșire din sine a minții e și privirea la obiectele externe. Dar pe cînd aceasta e o ieșire în afară, aceea e o ieșire pe dinăuntru. Ieșirea însemnează că nu se închide în autocontemplarea ei. Dar mai înseamnă și părăsirea lucrării ei naturale și înlocuirea ei cu lucrarea dumnezeiască. Ieșirea aceasta în amîndouă sensurile ei realizează unirea minții cu lumina dumnezeiască

539. *Cuvînt III*, triada I, la Pr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. LIII—LIV; ed. P. Hristou I, p. 458.
540. *Cuv. III din cele poster.*; Coisl. gr., f. 188, ed. Hristou I, p. 590 (cap. 56); Filoc. rom., VII, p. 338.

pe care o vede. Văzînd prin lumina iubirii divine coborîte în ea, și privind la acea lumină ieșită din Dumnezeu ce se reflectă asupra ei și în ea însăși, aceasta o umple făcînd-o lumină. Cine privește la o lumină care iradiază de pe fața celui iubit se umple și el de acea lumină. Lumina și lucirea de pe fața celui iubit se întinde și pe fața celui ce iubește, învăluindu-i pe amîndoi într-o lumină și o bucurie comună, care, cu timpul, imprimîndu-se în priviri și în trăsături, îi face asemenea.

c. **Vederea luminii și autoprivirea minții**

Astfel, mintea nu vede numai dincolo de sine lumina dumnezeiască, ci o vede și în lăuntrul său. De dincolo de sine, lumina aceea se întinde pînă în lăuntrul ei. Numai intenția ei trebuie să fie de a privi nu la sine, ci la ceea ce e mai presus de sine și dincolo de sine, ca să o poată vedea pe aceea chiar și în sine. Am zice că dacă atunci cînd mintea se privea pe sine, se vedea în mod direct pe sine și numai în mod indirect pe Dumnezeu, acum Îl vede în mod direct pe Dumnezeu și numai indirect, sau în unire cu El, și pe sine. Ea, privind la Dumnezeu si uitînd de sine, își dă seama totodată de fericirea ce o umple, venindu-i de la Dumnezeu, iar fericirea aceasta e lumina pe care o simte în sine, măcar că nu se preocupă în mod direct de sine. Ieșind din sine mintea s-a dus, sau s-a lăsat dusă pe ea însăși în Dumnezeu, dar privind pe Dumnezeu și văzîndu-L ca lumină se vede și pe ea umplută de lumină. Aceasta vrea să zică poate sfîntul Grigorie Palama prin cuvintele «mintea se vede pe sine ca altceva».

Sfîntul Grigorie Palama, deși susține mereu că mintea iese din sine cînd vede lumina dumnezeiască, admite și o autoprivire a sa în acele clipe: «Iar dacă se privește și pe sine, e drept că se vede ca altceva, dar nu privește la altceva. Și nu vede simplu icoana proprie, ci strălucirea lui Dumnezeu infuzată prin har în icoana proprie, strălucire ce întregește puterea minții de a se depăși pe sine și desăvîrșește unirea cu cele superioare și mai presus de înțelegere, cu ajutorul căreia mintea vede, mai bine decît poate vedea omul pe Dumnezeu, în Duhul» [541]. Iar în alt loc spune că această reflectare a luminii dumnezeiești în minte face mintea să devină prin împărtășire ceea ce este originalul, în calitate de cauză: «Căci mintea, fiind o natură imaterială și așa-zicînd o lumină înrudită cu lumina primă și supremă ce se împărtășește tuturor și rămîne desfăcută de toate, iar tensiunea ei integrală spre lumina cea adevărată îndemnînd-o să privească intens spre Dumnezeu, prin rugăciunea imaterială, neîncetată și curată, ajungînd astfel în starea îngerească și fiind

541. *Cuv. I din cele poster.*; Coisl. gr., f. 172; Filoc. rom., VII, p. 276 (cap. 11); ed. Hristou I, p. 547.

luminată de Prima Lumină în mod propriu îngerilor, devine prin împărtășire ceea ce este originalul în baza calității lui de cauză și descoperă în sine frumusețea strălucirii aceleia ascunse, atotluminătoare și neapropiate, strălucire pe care dumnezeiescul cîntăreț David, simțind-o cu mintea în sine, descoperă plin de bucurie credincioșilor acest mare și negrăit bun, zicînd : Strălucirea lui Dumnezeu peste noi» [542].

Astfel, e drept ceea ce spune Lossky că vederea luminii dumnezeiești înseamnă o creștere a conștiinței de sine, mai bine zis suprema treaptă a conștiinței de sine, așa cum inconștiența sau «somnul sufletului» este un semn al păcatului. «Dacă viața în păcat, zice el, este uneori în mod voluntar inconștientă (se închid ochii pentru a nu vedea pe Dumnezeu), viața în har este un progres necontenit al conștiinței, o experiență crescîndă a luminii dumnezeiești» [543]. Fără a fi numai atît, lumina dumnezeiască e și aceasta. Iar conștiința aceasta de sine e totodată o conștiință a puținătății proprii, sau invers : smerenia înseamnă conștiința de sine, precum mîndria e lipsa conștiinței de sine.

Sfîntul Maxim Mărturisitorul spune : «Cînd mintea e răpită în dragoste de cunoștința lui Dumnezeu și ieșind afară de cele ce sînt simte infinitatea dumnezeiască, venind la simțirea smereniei sale, fiind copleșită, ca și proorocul Isaia, rostește : «O, nevrednicul, că om fiind și buze necurate avînd... am văzut cu ochii mei pe Domnul, Împăratul Savaot» (Is. 6, 5) [544]. Conștiința de sine, sau conștiința puținătății proprii se acordă însă cu faptul că mintea se vede pe sine nu ca izvorîtoare de lumină, ci ca simplă primitoare, ca purtătoarea unor puteri spirituale dăruite.

Autoprivirea minții, nu ca una ce are un conținut propriu, ci ca încăpere golită de toate, prin ai cărei pereți străvezii a pătruns lumina dumnezeiască și s-a poleit, confirmă adevărul că ceea ce vede mintea în primul rînd e acea lumină. Chiar văzîndu-se pe sine, ea e tot în tensiune spre ceea ce nu e ea, spre lumina dumnezeiască, ce o umple și o poleiește. Văzîndu-se pe sine numai ca reflector al luminii dumnezeiești, ce nu pune în fața vederii nici un conținut propriu, ba avînd conștiința că chiar puterea prin care vede, chiar funcția vederii e a lui Dumnezeu [545], ea nefiind decît subiectul care se împărtășește de vedere,

542. *Cuv. III*, triada I, la Pr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. XLVII ; ed. Hristou I, p. 450 (cap. 39).

543. *Op. cit.*, p. 216 : «La gnose, la conscience du divin dans son degré suprême est une expérience de la lumière incrée, cette expérience étant elle-même lumière».

544. *Cap. de char.* I, 12 ; P.G. 90, 964.

545. Sfîntul Grigorie Palama spune că, atunci cînd lucrează vreun simț al nostru sau mintea, ne dăm seama de acest fapt. Deci și cînd lucrează în noi ceva superior puterilor noastre, ne dăm seama de aceasta. «Așadar simțirea aceasta e mai presus

mintea e, în același timp în care se vede pe sine, într-un act de depășire de sine. Vederea ei proprie în aceste condiții nu o închide într-un plan de subiectivitate, ci o ține dincolo de ea, deși acest dincolo a pătruns chiar în interiorul ei, fără a se identifica cu ea, sau ea a pătruns întreagă în acest dincolo. Astfel, privind pe Dumnezeu se vede pe ea însăși, sau privindu-se pe ea însăși vede pe Dumnezeu, fără ca să se confunde, așa cum eu privindu-te pe tine în clipa de extaz a iubirii mă văd în tine și pe mine, care m-am depășit pătrunzînd în tine, sau privind în mine te văd pe tine, care mă umpli și mă imprimi în întregime.

d. **Spiritualitatea luminii dumnezeiești**

Din toate cele de mai sus rezultă că lumina dumnezeiască văzută în extaz la capătul rugăciunii curate nu este o lumină fizică, ci spirituală, văzută înăuntru. Sfîntul Grigorie Palama evidențiază acest lucru pe larg.

Socotind că lumina aceea este cea care iradiază veșnic din prezența lui Iisus Hristos, îmbrăcînd în lumină sufletele drepților după moarte, Palama întreabă: «Ce trebuință au sufletele de lumină sensibilă, ca să ne rugăm pentru ele: «Așează sufletele lor în loc luminat»? Sau ce durere le-ar putea pricinui întunericul contrar, dar sensibil și el? Vezi că nimic din acestea nu e sensibil propriu-zis» [546]. Iar puțin mai departe se întreabă Palama: «Strălucește oare degeaba acolo trupul lui Hristos, odată ce nu e nimenea să privească lumina aceea? Căci degeaba ar străluci dacă ar fi sensibilă. Sau este ea mai degrabă hrana duhurilor, a îngerilor și a drepților? Doar zicem către Hristos, rugîndu-ne pentru cei adormiți, să așeze sufletele lor unde caută lumina feței Lui. Cum se vor bucura sufletele de ea, dacă e sensibilă? Cum se vor sălășlui în general într-o lumină care este sensibilă?»

Amintind și de un cuvînt al lui Macarie cel Mare, care numește acea lumină veșmîntul slavei lui Hristos, în care va îmbrăca Dumnezeu sufletele drepților după moarte, Palama întreabă iarăși: «Cum ar putea fi deci ea veșmînt al sufletului, dacă e sensibilă?» [547]. Iar într-un pasagiu mai lung, spune în legătură cu una din afirmațiile lui Dionisie Areopagitul (P.G. III, 592) despre lumina dumnezeiască, care ne va fi totul în veacul viitor: «Dacă spune că vom străluci în această

de simțuri și de minte, căci cînd lucrează vreunul din acestea, și că lucrează vreunul din acestea, se simte și se înțelege». *Cuv. III dintre cele poster.*; Cod. Coisl. gr. f. 177; Filoc. rom. VII, p. 294; ed. Hristou I, p. 559 (cap. 24).

546. *Cuv. III*, triada I, la Pr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. XXXVIII; ed. Hristou I, p. 439 (cap. 28).

547. Ibidem.

lumină în veacul viitor, unde nu e nevoie nici de lumină, nici de aer, nici de altceva din cele ale vieţii actuale, cum ne învaţă Scriptura de Dumnezeu inspirată, pentru că atunci «Dumnezeu va fi totul în toate» (I Cor. 15, 28), cum zice apostolul, evident că nu e vorba de o lumină sensibilă. Dacă Dumnezeu ne va fi atunci totul, sigur că şi lumina aceea va fi dumnezeiască. Cum e atunci sensibilă în sens propriu? Iar ceea ce adaugă Dionisie despre imitarea mai dumnezeiască a îngerilor, care poate avea trei înţelesuri, arată că şi îngerii percep acea lumină. Cum însă, dacă e sensibilă? Apoi dacă e sensibilă, e văzută prin aer. Dar dacă-i aşa, n-o mai vede fiecare după măsura propriei virtuţi, şi a curăţiei ce provine din ea, ci după măsura curăţeniei aerului. Deci de ultima şi nu de prima depinde vederea mai clară sau mai întunecată a ei. Şi dacă vor străluci drepţii ca soarele, nu va depinde de faptele bune ale fiecăruia ca să arate unul mai strălucit şi altul mai întunecat, ci de curăţenia aerului înconjurător. Apoi ar putea fi văzute atît atunci, cît şi acum şi de ochii sensibili bunurile veacului viitor. Dar de ele s-a spus nu numai că ochii nu le-au văzut şi urechea nu le-a auzit, dar nici la inima acelui om nu s-au suit, care porneşte spre cele necuprinse încărcat de merindea cugetărilor. În sfîrşit, cum de n-o pot vedea şi păcătoşii, dacă e sensibilă? Nu cumva vor fi atunci spaţii despărţitoare, umbre şi conuri de umbră urmînd acelor lumini, conjuncţiuni ecliptice şi cicluri multiforme, aşa încît să fie nevoie şi de pedanta deşertăciune a astrologilor în viaţa contemplativă din veacul cel nesfîrşit?» [548].

Cum n-ar fi acea lumină mai presus de simţuri, cînd e mai presus de minte, odată ce se arată numai după încetarea oricărei activităţi naturale a spiritului omenesc?

Descriind experienţa lui Moise de pe Muntele Sinai, Palama a spus: «Fiindcă însă vedea după ce se depăşise pe sine însuşi şi ajunsese în acel întuneric, nu vedea nici prin simţuri, nici cu mintea. Deci acea lumină este autovăzătoare şi umple minţile devenite fără ochi în sens de depăşire. Căci cum s-ar vedea în oarecare chip prin lucrarea minţii, lumina care se vede şi se înţelege ea însăşi pe sine (τὸ αὐτοπτικόν)? Dar cînd mintea s-a ridicat peste toată lucrarea mintală şi se află fără ochi în sens de depăşire, se umple de o strălucire mai presus de toată frumuseţea, ajunsă în harul lui Dumnezeu şi, prin unirea mai presus de minte, avînd tainic şi nevăzînd ea însăşi lumina, care prin sine se vede pe sine» [549]. E drept că sfinţii numesc lumina harului şi inteligibilă, dar nu

548. *Cuv. III*, triada I, la Pr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. XLIV; ed. Hristou I, p. 446 (cap. 46).

549. *Cuv. III*, din triada poster.; Cod. Coisl. gr. 100, f. 188; ed. Hrîstou I, p. 589—590; Filoc. rom., VII, p. 337—338 (cap. 56).

în sens propriu. Căci o socot şi mai presus de minte, producîndu-se în minte numai prin puterea Duhului Sfînt, cînd încetează orice lucrare a minţii» [550].

Dar lumina aceasta, deşi nu e sensibilă, deşi e spirituală, se răspîndeşte din suflet în afară, pe faţa şi pe trupul celui ce o are înăuntru. Cine nu ştie că o bucurie din suflet umple faţa şi ochii de o lumină care e deosebită de lumina fizică produsă de iradiaţiunile soarelui? «Astfel strălucea faţa lui Moise, de lumina lăuntrică a minţii ce se revărsa şi pe trup» [551]. Ca atare, lumina de pe faţa lui Moise era văzută şi cu ochii trupeşti de cei ce priveau la el. «Ba faţa lui Moise strălucea atît de tare, încît cei ce se uitau la el nici nu puteau privi la lumina aceea copleşitoare. Aşa arăta faţa sensibilă a lui Ştefan, ca o faţă de înger» [552]. E o deosebire însă între răspîndirea acelei lumini pe faţa celor ce o văd în duhul lor, şi lumina însăşi văzută de ei. Dacă răspîndirea ei pe faţa acelora s-a întîmplat să o vadă şi cei ce nu se aflau într-o stare ridicată deasupra activităţii naturale a minţii, aşadar prin puterea naturală a ochilor, lumina aceea însăşi, arătată în duhul celor ridicaţi deasupra lor înşişi, chiar dacă se vedea şi cu ochii trupeşti, nu se vedea prin puterea naturală a ochilor, ci prin Duhul Sfînt care lucra şi prin mintea şi prin ochii lor. De aceea dacă reflexul luminii dumnezeieşti răspîndită pe faţa unor sfinţi în extaz e văzută uneori de oricine, lumina dumnezeiască însăşi nu e văzută de oricine. De pildă, lumina din noaptea Naşterii Mîntuitorului nu e văzută de ochii dobitoacelor, iar lumina de pe Tabor, deşi strălucea mai tare ca soarele, deci ar fi putut s-o vadă oricine din orice loc, nu o vedeau decît cei trei apostoli, în care lucra puterea Duhului Sfînt. Deci chiar dacă acea lumină e văzută şi de ochii sensibili, întrucît nu e văzută de aceştia cu puterea lor naturală, ea nu e sensibilă.

«Cum e lumină sensibilă aceea care, strălucind, nu e văzută de ochii prezenţi deschişi, care văd cele sensibile, ai animalelor necuvîntătoare?», se întreabă sfîntul Grigorie Palama. «Iar nefiind sensibilă, dacă s-au învrednicit apostolii să o primească prin ochi, aceasta s-a datorat altei puteri, nu celei sensibile» [553]. Dar dacă nu o văd prin puterea naturală a ochilor, înseamnă că nu e asemenea luminii fizice, din spaţiu, sau din aer, ci face parte dintr-o regiune spirituală. Cei ce o văd pătrund prin puterea Duhului din ei dincolo de planul realităţilor fizice. Ei se află ridicaţi într-o ordine a Duhului. Faptul că ochii lor sînt deschişi şi caută

550. *Ibid.*, f. 170, ed. Hristou I, p. 567 (cap. 33); Filoc. rom. VII, p. 306.

551. *Cuv. III*, triada I, la Pr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. XL; ed. Hristou, p. 442 (cap. 31).

552. Idem, *ibidem*.

553. *Cuv. III*, triada I, ed. Hristou I, p. 438 (cap. 27); la Pr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. XXXVII.

ţintă undeva afară nu înseamnă altceva decît că lumina din ordinea realităţilor spirituale copleşeşte, pentru simţul lor devenit plin de puterea Duhului, realităţile înconjurătoare, aşa cum, într-o asemănare palidă, pentru cel ce iubeşte, toată natura se umple de lumina ce iradiază parcă din fiinţa iubită.

e. Vederea luminii dumnezeieşti, o cunoaştere mai presus de cunoaştere

Fiind de ordin spiritual, fiind o lumină care umple mintea, lumina aceasta e o auto-descoperire a realităţii tainice a lui Dumnezeu. De aceea i se dau adesea numiri împrumutate din ordinea cunoaşterii. Dar în acelaşi timp, întrecînd tot ce poate cunoaşte mintea prin lucrarea ei naturală, ea depăşeşte cunoaşterea fiind mai presus de om. E o cunoaştere mai presus de tot ce experiem noi în limita puterilor naturale de a cunoaşte. E o cunoaştere la care n-am ajunge niciodată prin puterile spiritului nostru, oricît s-ar dezvolta ele, oricît ar evolua, pentru că prin nici o evoluţie nu ajunge mintea să se unească cu Dumnezeu, Care e transcendent creaţiei şi puterilor ei. Numind cunoaştere acest rezultat al unirii minţii cu cele create, Palama îi mai spune vederii luminii dumnezeieşti şi «neştiinţă», dar nu întrucît ar lipsi şi minimul de ştiinţă din ea, ci întrucît depăşeşte maximum de cunoaştere; nu întrucît e o absenţă a oricărei inteligibilităţi, ci întrucît depăşeşte maximum de inteligibilitate pe care-l poate atinge şi cuprinde mintea. «Întrucît unirea aceasta depăşeşte puterea minţii, este mai presus de toate lucrările mintale şi nu este cunoştinţă, decît în sens de depăşire (καθ'ὑπεροχήν); iar întrucît este o legătură a minţii cu Dumnezeu, e neasemănat mai înaltă decît puterea ce leagă mintea de cele create, adică de cunoştinţă»[554]. «O asemenea unire este deci mai presus de orice cunoştinţă, chiar dacă se numeşte metaforic cunoştinţă. Ea nu e nici ceva inteligibil (νοητόν,) chiar dacă i se zice şi astfel. Căci ceea ce este mai presus de orice minte, cum ar fi inteligibil? S-ar putea numi aceasta şi neştiinţă, în sens de depăşire, mai vîrtos decît cunoştinţă. Deci nu e parte a cunoştinţei, nici o specie a ei, precum nici ceea ce e mai presus de fiinţă nu e o specie a fiinţei. Ea nu ar putea face parte peste tot din domeniul cunoştinţei în general, iar cunoştinţa în general, oricît s-ar împărţi, nu ar putea-o cuprinde şi pe aceasta. Mai degrabă ar putea-o cuprinde neştiinţa în domeniul ei. Dar nici aceea. Căci e neştiinţă în sens de depăşire, adică e mai presus şi de neştiinţă. Deci această unire e ceva unic. Şi orice

554. *Cuv. III din cele poster.*, cap. 48; Coisl. gr., 100, f. 185; Filoc. rom. VII, p. 326; ed. Hristou I, p. 567.

numire i s-ar da, fie vedere, fie simţire, fie cunoştinţă, fie înţelegere, fie iluminare, ea nu e propriu-zis nici una din acestea, sau numai ei i se cuvin propriu-zis acestea» [555].

Astfel vederea acestei lumini nu se poate încadra nicidecum în concepţia idealismului panteist (Platon, Plotin, Hegel). Ea nu e o încoronare naturală a unui efort al spiritului, sau a unei dezvoltări a puterilor lui. Ci la ea se ajunge printr-un salt, care nu e făcut de minte prin puterile ei, ci prin răpirea ei de către Duhul. Ca atare putem spune că acea vedere nu reprezintă numai un plus cantitativ de aceeaşi natură faţă de cunoştinţa dobîndită prin eforturile spiritului uman, ci şi o superioritate calitativă, un «ganz Anderes», aşa cum peste tot energiile divine sînt nu numai un plus cantitativ faţă de cele ale lumii create, obţinut prin amplificare, ci cu totul deosebite, trebuind să le negăm pe cele ale lumii ca să facem pasul de trecere la înţelegerea celor necreate. Vederea luminii dumnezeieşti fiind o vedere şi o cunoştinţă a unei energii dumnezeieşti, primite de om printr-o energie dumnezeiască, e o vedere şi o cunoaştere după modul divin, omul văzînd şi cunoscînd calitativ ca Dumnezeu, sau «duhovniceşte şi dumnezeieşte», cum zice Palama [556], şi cantitativ fiind posibil un progres infinit în această cunoaştere a Lui. Dar unei asemenea cunoaşteri trebuie să i se aplice, pentru o indicare cît de cît adevărată, atît numiri pozitive cît şi negative [557], ca tuturor energiilor divine, ca să nu mai vorbim de fiinţa divină. Deci această cunoaştere are, în raport cu categoriile şi cu termenii obişnuiţi, un caracter apofatic, dar nu prin minusul ei faţă de cunoaşterea obişnuită omenească, ci prin plusul ei cantitativ şi calitativ. «Prin urmare nu e ştiinţă vederea aceasta, zice sfîntul Grigorie Palama. Ba nu numai că nu trebuie s-o socotim şi s-o numim cunoştinţă, dar nici măcar cunoscută, decît doar în sens impropriu, prin abuz, avînd numai numele comun, sau mai bine zis în adevăratul sens propriu, dar propriu prin depăşire; aşadar nu că nu trebuie socotită cunoştinţă, dar trebuie socotită cu mult mai presus de orice cunoştinţă şi de orice vedere prin cunoştinţă» [558]. Neputinţa de a o încadra în categoriile şi în termenii oricărei cunoaşteri naturale posibile nu trebuie să ne facă să înţelegem

555. *Op. cit.*, Coisl. gr., 100, f. 179, cap. 33; Filoc. rom., VII, p. 305—306; Ed. Hristou I, p. 582.

556. *Op. cit.*, Coisl. gr. 100, f. 185; Filoc. rom. VII, p. 328 (cap. 50); ed. Hristou, I, p. 582.

557. Palama zice despre Dionisie Areopagitul: «Deci zice de acelaşi lucru că e şi întuneric şi lumină, că şi vede şi nu vede, şi cunoaşte şi nu cunoaşte», *op. cit.*, Coisl. gr. 100, f. 185; Filoc. rom., VII, p. 329; ed. Hristou I, p. 584—585 (cap. 51).

558. *Op. cit.*, Filoc. rom., VII, p. 306 (cap. 33); ed. Hristou I, p. 568.

caracterul apofatic al acestei experiențe în defavorul cuprinsului ei pozitiv.

«Dar cel ajuns în lumina aceasta, zice Palama, comentînd pe Dionisie, vede și nu vede. Cum, văzînd, nu vede? Pentru că vede mai presus de vedere. Deci în sens propriu cunoaște și vede. Nu vede în sens de depășire (οὐχ ὁρᾷ ὑπεροχικῶς), nevăzînd prin nici o lucrare a minții și a simțurilor, prin însuși faptul că nu vede și nu cunoaște, adică prin însuși faptul că a depășit toată lucrarea cunoscătoare, fiind ridicat în ceea ce este mai presus de vedere și cunoaștere, cu alte cuvinte, văzînd și lucrînd în chip mai înalt decît omenește, ca unul ce s-a ridicat mai sus decît omul și a ajuns dumnezeu prin har și este unit cu Dumnezeu și prin Dumnezeu vede pe Dumnezeu» [559].

Față de cunoștința obișnuită lumina aceea este neasemănat mai strălucitoare. «Lumina cunoștinței — zice Palama — se aseamănă unui sfeșnic ce luminează în loc întunecos, iar lumina vederii aceleia tainice se aseamănă cu luminătorul ce luminează ziua, adică cu soarele» [560]. Iar prin cunoștință, înțelege nu numai pe aceea din științele naturii și din rațiune, ci și pe cea din Sfînta Scriptură.

f. Vederea luminii dumnezeiești, o cunoaștere supraconceptuală

Această experiență e superioară cunoștinței și e potrivit să se numească chiar neștiință, nu numai pentru că, primindu-se prin puterea Duhului, reprezintă un plus cantitativ și calitativ ce depășește orice cunoștință posibilă puterilor noastre naturale, ci și pentru că nu e o cunoaștere prin concepte.

Nici subiectul unui tu omenesc, care mi se dezvăluie în extazul dragostei, nu-l pot prinde în concepte. Cunoașterea clipelor de extaz e superioară conceptelor, fiind o vedere directă, mai largă, a ceea ce e subiectul indefinit față de care conceptele sînt asemenea unor linguri de apă în comparație cu rîul sau cu marea. De aceea experiența unei astfel de realități se aseamănă mai degrabă cu o vedere, cu o constatare, cu o unire, pentru caracterul ei de contact direct și nediscursiv cu realitatea personală cea negrăită și supremă. Acesta e motivul pentru care sfinții părinți numesc cu preferință această cunoaștere «vedere», iar ceea ce e cunoscut, «lumină», ca ceva ce se vede direct, ce răspîndește prin prezența ei lumină. Rugăciunea curată a dus mintea mea pînă în preajma subiectului divin, ca într-o clipă erosul de sus să mă răpească

559. *Cuv. III*, triada poster., Coisl. gr. 100, f. 186; Filoc. rom., VII, p. 330; ed. Hristou I, p. 584 (cap. 52).

560. *Op. cit.*, Coisl. gr. 100, f. 179; Filoc. rom., VII, p. 288 (cap. 18); ed. Hristou I, p. 555.

și să mă așeze într-un contact extatic, nemijlocit, cu El. Această prezență directă sau această experiență a prezenței Lui nemijlocite îmi apare ca lumină care umple totul.

L. Binswanger deosebește între cunoașterea prin dragoste, care e o cunoaștere indefinită a întregului «tu», și cunoașterea determinată a unor părți din «tine» care se produce atunci cînd vreau să te prind și să mi te subordonez cugetării mele, cînd, anulînd raportul de eu-tu, sau starea de «noi», părăsesc comuniunea și ieșirea din mine (extazul) ca să reintru în mine și să te trag și pe tine în sfera eu-ului meu egoist, transformîndu-te în obiect [561]. Prima, necunoscînd realitatea ca «ceva», ca obiect, nici nu e propriu zis cunoaștere, primind o revelare a realității fundamentale personale în calitatea ei de ascunzime și intimitate.

Ea e o cunoaștere neștiutoare [562]. Cunoaștere e propriu zis numai a doua, pentru că «cunoașterea este numai o posedare știutoare a lui ceva, ca ceva» [563]. Aceasta, voind să posede pe celălalt, îl transformă în obiect. Dar subiectul lui propriu-zis scapă de sub această voință de captare și ceea ce rămîne în mîinile celui ce vrea să-l cunoască în mod determinat, sînt numai vălurile, sau numai fîșii din ele, ca în întîmplarea dintre Iosif și soția lui Putifar [564].

În iubire te experiez pe tine dincolo de orice însușire precizată în concepte. Cînd încetează iubirea, rămîn cu însușirile tale ; cînd te iubesc, nu văd decît lumina din tine, nu și umbrele. Însușirile le văd cînd încep să judec asupra însușirilor tale [565].

---

561. *Op. cit.*, p 504 : «Wenn Liebe, liebendes Miteinandersein, ein gläubiges Stehen im Sein, richtiger ein gläubiger Wandel in Seinsicherheit ist, so ist hier das Sein zwar keineswegs «als etwas» erkannt und gewusst, jedoch in seinem Wesen, nämlich als Geborgenheit und Heimat geoffenbart».

562. «Ein nichtwissendes Wissen», zice Binswanger, *op. cit.*, p. 572.

563. Max Scheler, *Die Formen des Wissens and die Bildung*, p. 30 : «Erkennen ist doch selbst nur ein wissendes Haben von Etwas «als Etwas».

564. L. Binswanger, *op. cit.*, p. 570 : «Jene Ganzheit selber, im Sinne der Liebe, die Ganzheit Du, kann daher als das schlechthinige Gange, nicht auch als Bestimmtheit gedacht werden. Du bist schlechthin unerkennbar für die diskursive oder begriffliche Erkenntnis, eine Wahrheit die nur dadurch verschleiert zu werden pflegt... Daraus folgt dass, jede Bestimmtheit, jeder Begriffsinhalt, nur als Teilinhalt möglich ist». P. 573 : «Gegenständtliche Erkenntnis stüzt sich auf ein kognitives Nehmen bei etwas und ein denkendes Verarbeiten von Etwas. Damit beschränkt sie sich, wie wir gesehen haben, auf das Sein ale Vorhandenheit, auf das All des Vorhandenen... oder seiner Eigenschaften».

565. «Dich liebend enthalte ich mich nicht nur des Urteils : «wo viel Licht ist, ist viel Schatten», sondern auch des Urteils : «Licht und Schatten («an Dir») sind Gegensätze», denn, indem ich liebe, sehe ich nicht nur über Licht und Schatten an Dir «hinweg», sondern «sehe» ich diesen Gegensatz überhaupt nicht, existiert er für mich nicht, denn wer für mich existiert, das bist Du, jenseits Deiner Eigenschaften oder Bestimmtheiten, nämlich als alle in sich bergenden einheitlicher Grund». (Binswanger, *op. cit.*, p. 578).

În clipa de întîlnire a ta ca întreg, îmi ești lumină. Cînd încetează această relație extatică, am rămas cu cîteva fărîme superficiale din tine, turnate în sertarele conceptelor. Am observat mai înainte că zîmbetul de care se luminează două persoane în clipa în care se privesc cu iubire este bucuria firii de a se regăsi în intimitatea ei, peste repartizarea în ipostasuri deosebite sau tocmai de aceea, căci numai așa se poate manifesta iubirea în ea. E bucuria firii dintr-o persoană de regăsirea sa însăși în cealaltă persoană. E bucuria produsă de conștiința acestei regăsiri, sau de conștiința unității în iubire, sau a unității reflectate și îmbogățite în două conștiințe. O anumită lumină reflectează orice ființă aflătoare într-o existență normală.

Ființa în normalitatea ei e o armonie și armonia iradiază lumină. Dar de normalitatea unei ființe ține și integrarea ei în ansamblul existenței. De aceea ansamblul lucrurilor din afara noastră îl numim lume, pentru faptul că a apărut strămoșilor noștri ca lumină. Întunericul e produs de non-existență, sau de o dezordine și deci de o slăbire a ființei. Întunericul nu ne este cunoscut decît ca noapte. De dezordine știm că e o suferință în existență, ce apare într-o lumină împuținată, sau amestecată cu întunericul, sau ca o falsă lumină. Din lăuntrul acelei ființe curge parcă un întuneric care înțeapă, rănind lumina de obște.

Dar o mare dezordine în ființele umane și între ele este dezbinarea pătimașă produsă de păcat. Oamenii dușmănoși sînt întunecați : lumina prieteniei simulate e o falsă lumină. Numai trăirea unității prin dragoste deschide izvoarele de lumină înăbușite în adîncurile ei. Conceptele mele despre tine ca produse de eu-ul ce pune o distanță între mine și tine, sau o oarecare separație, sînt un semn al lipsei de dragoste.

Dacă firea creată iradiază lumină, cu cît mai strălucitoare lumină nu trebuie să iradieze ființa necreată, inepuizabilă în existență și în perfectă comuniune treimică. Unitatea ei perfectă și ființa ei infinită, trăită de iubirea desăvîrșită dintre cele trei Persoane, iradiază nu numai între ele («lumină din lumină»), ci și către ființele conștiente create, o lumină pe care însă nu o pot vedea decît cei care, prin rugăciunea și curățenia iubirii, o roagă neîntrerupt să li se descopere în iubire ; căci vederea aceasta înseamnă și unirea culminantă în dragoste cu comuniunea treimică.

Revenirea ființei umane prin dragoste în raportul de intimitate cu Dumnezeu, bazat pe rudenia originară, are loc odată cu unificarea ei în ea însăși. Iar aceasta o umple și pe ea de lumină.

Zîmbetul lui Dumnezeu și al omului, întîlniți în extazul dragostei, umple toate de lumină. De aceea întîlnirea cu Dumnezeu este experiată

ca lumină. Numai cînd n-avem această experiență nemijlocită a lui Dumnezeu, mintea noastră făurește concepte ca un surogat al acestei experiențe. Dar cine ia un concept al lui Dumnezeu drept realitatea lui Dumnezeu, își face un idol. Iar rezultatul e moartea lui spirituală, cum interpretează sfîntul Grigorie de Nyssa cuvîntul: «Nu va vedea omul fața Mea și să fie viu» (Ieș. 33, 20).

În acest sens trebuie armonizată aparenta contradicție între recomandarea stăruitoare a părinților ca să nu socotim dumnezeiască nici o apariție de lumină, cum și cealaltă afirmație, că harul lui Dumnezeu umple sufletul de lumină [566]. Aparițiile pe care trebuie să le întîmpinăm cu neîncredere sînt «formele» definite, imaginile definite, fie ele chiar luminoase; ca atare poate fi considerată chiar lumina care poartă însușirile luminii fizice, sau e închisă în anumite margini. Dar lumina care umple mintea, și care din minte se revarsă peste toate, lumină de care ne dăm seama că are un caracter spiritual, de evidență, de bucurie, de sărbătoare universală, nu mai e o formă definită, un idol, ci mai degrabă o «simțire» și o «înțelegere» răspîndite în întreaga noastră ființă (o «simțire mintală», cum îi zice Diadoh, Isaac Sirul, Simeon Noul Teolog, Palama), provocată însă nu de o stare subiectivă, ci de prezența, sau de experiența prezenței dumnezeiești.

Sfîntul Grigorie de Nyssa consideră orice concept sau imagine definită, luată drept Dumnezeu, ca pricinuitoare de moarte spirituală, și pentru faptul că oprește dorința minții de a tinde mereu mai sus pentru a se apropia tot mai mult de Dumnezeu. Ființa divină e mai presus de orice se poate cunoaște în mod definit, iar acesta e un motiv în plus pentru care ea întreține viața ca tensiune, ca progres spiritual în om. «Marea dărnicie a lui Dumnezeu a consimțit să împlinească dorința lui (Moise), dar nu a realizat oprirea și săturarea dorului. Căci nu S-a arătat pe Sine însuși slugii Sale... ca să oprească dorința văzătorului, deoarece însușirea vederii lui Dumnezeu stă în a nu se isprăvi niciodată dorința celui ce privește spre El. Căci zice: «Nu vei vedea fața Mea; fiindcă nu va vedea vreun om fața Mea și să fie viu». Aceasta n-o spune Scriptura în sensul că fața lui Dumnezeu ar fi pricină de moarte celor

566. Tocmai Diadoh, care e mai neîncrezător în astfel de apariții, vorbește mai mult de lumina harului care umple sufletul. Uneori această aparentă contradicție o întîlnim în același capitol. De pildă în cap. 40 spune: «Nu trebuie să ne îndoim că, atunci cînd mintea se află sub lucrarea puternică a luminii dumnezeiești, se face întreagă străvezie, încît își vede cu îmbelșugare propria ei lumină. Căci aceasta i se întîmplă, zice, cînd puterea sufletului pune stăpînire asupra patimilor. Dar că tot ce i se arată într-o anumită formă, fie ca «lumină», fie ca foc, se întîmplă din uneltirea vrăjmașului, ne învață limpede dumnezeiescul Pavel, zicînd că acela se preface în chipul îngerului luminii» (II Cor. 11, 14; Filoc. rom. I, ed. I, p. 355; Filoc. gr., ed. 3, vol. I, p. 246).

ce o văd (cum ar deveni fața Vieții pricină de moarte celor ce se apropie de ea ?), ci în sensul că, tocmai fiind dumnezeirea prin fire pricină de viață făcătoare, caracteristica proprie a firii dumnezeiești este să fie situată mai presus de tot ce poate să fie cunoscut. Cel ce își închipuie că Dumnezeu este ceva din cele ce se cunosc, nu mai are viața, ca unul ce a deviat de la Cel ce există, la ceva ce pare că există fanteziei sale dornice să cuprindă. Căci Cel ce există într-adevăr este viața adevărată. Dar Acesta este inaccesibil cunoașterii. Dacă deci firea de viață făcătoare depășește cunoașterea, ceea ce poate fi înțeles desigur nu este Viața. Iar ceea ce nu este Viața, nu are o fire care să procure viață... Prin cele spuse, Moise a învățat că dumnezeirea este indefinită, neînchisă de vreo margine» [567].

Dar nu numai ființa dumnezeiască e nemărginită, ci și lumina pe care o iradiază, ca lumină ființială a ei. De aceea ea nu e o formă definită și nu oprește dorul celui ce o privește de a vedea tot mai mult din ea. Căci el are certitudinea că nu vede totul, că realitatea divină e cu mult mai mult decît vedea el și, oricît ar progresa, niciodată nu va ajunge să o cunoască întreagă. Astfel, Palama vorbește de «înaintarea necontenită a îngerilor și a sfinților în veacul cel nesfîrșit, la vederi tot mai clare» și conchide: «deci văzînd, chiar prin vedere cunosc că lumina aceea este mai presus de vedere; cu atît mai mult nu cunosc așadar pe Dumnezeu, Care Se arată prin ea» [568].

Pe de altă parte, cînd văzătorul acelei lumini coboară din starea de extaz, se silește să prindă în concepte și imagini ceea ce a văzut, dîndu-și însă seama că nu poate prinde decît fărîme din vederea lui. De aceea se exprimă în concepte contradictorii (vedere și nevedere, cunoștință și neștiință etc.). Deci lumina aceea este supraconceptuală, dar sugerează concepte și imagini, așa cum contemplarea ființei iubite în clipele de extaz e mai presus de concepte, dar ne provoacă după aceea să o prindem în concepte, însoțite de conștiința transparenței lor, sau al caracterului lor simbolic. Indefinitul subiectului iubit sau infinitatea luminii divine nu ne prilejuiește experiența vidului pur și simplu, pe care ne-o prilejuiește indeterminația neantului, ci experiența unei plinătăți pe care, atîta timp cît stăm sub puterea ei, nu știm de unde să o prindem, nu că nu avem ce prinde. Așa se face că însuși sfîntul Grigorie de Nyssa, care, precum am văzut, accentuează atît de mult indefinitul dumnezeirii experiat în întunericul divin de Moise, ca prototip al ori-

567. *De Vita Moysis*, P.G. 44, 404.

568. *Cuv. III, din cele poster.*, Cod. Coisl. gr. 100, f. 188 v; Filoc. rom., VII, p. 339 (cap. 56); ed. Hristou, I, p. 590.

cărui suflet ce s-a purificat de patimi, observă apoi că în acel întuneric a primit sugestia cortului cu toate amănuntele lui [569].

De ce natură este această sugestie este imposibil de lămurit în mod satisfăcător. Sfîntul Grigorie Palama îi zice tot vedere, dar vedere a ceva imaterial. Respingînd teza lui Varlaam, că mai sus de teologia negativă nu e nimic, că vederea luminii dumnezeiești nu este decît teologie prin negație, el spune : «Oare Moise, desfăcîndu-se de toate lucrurile văzute și de toate cugetările care contemplă și depășind vederea locului și pătrunzînd în întuneric, n-a văzut în el nimic ? Dar a văzut cortul imaterial pe care l-a arătat celor de jos prin imitație materială. Iar acest cort ar fi, după cuvintele sfinților, Însuși Hristos, puterea și înțelepciunea autoipostatică a lui Dumnezeu, care, fiind imaterială și necreată după fire, a arătat anticipat prin cortul mozaic că va primi odată o întocmire și așa va veni în chip și ființă Cuvîntul cel mai presus de ființă și fără chip, cortul care e mai presus și mai înainte de toate, în care s-au creat și se susțin toate cele văzute și nevăzute...» [570]. Toate tainele divine i s-au arătat atunci simple și dezvăluite, zice același.

g. Conceptul și structurile iubirii. Cortul imaterial

Poate această vedere a tainelor divine privite în imaterialitatea și simplitatea lor prin transparența luminii spirituale provine din faptul că lumina aceea este experiată nu ca o uniformitate plată, sau ca un haos luminos, ci ca o plinătate implicită. O palidă analogie ne oferă relația iubitoare între două persoane. În această experiență subiectul iubit, oricît de indefinit mi-ar apărea, îmi apare ca o armonie de indefinită bogăție spirituală și personală.

Aceasta face posibil ca în Dumnezeu să se contemple implicate etern rațiunile tuturor existențelor și explică necesitatea cunoașterii prealabile a acelor rațiuni în chip distinct, pentru a ne face mintea aptă de cunoașterea tot mai avansată a lui Dumnezeu ca sîn al acestor rațiuni.

Binswanger a remarcat că realitatea lui «noi» înfăptuită prin iubire are și ea o anumită organizare, de care cele două subiecte sînt conștiente, sau, în alți termeni, fiecare din subiecte îl experiază pe celălalt ca avînd o bogăție plină de armonie, cu tot indefinitul lui. Acestei organizări sau armonii, îi zice el «structură» (Gestalt). De pildă, altfel este

569. După sfîntul Grigorie de Nyssa, chiar glasul divin care refuză lui Moise de a-și arăta fața indică un noian de înțelesuri : «Iar glasul dumnezeiesc dă lucrul cerut prin ceea ce refuză, indicînd în cuvinte puține un abis nemăsurat de înțelesuri». *(Op. cit.*, P.G. 44, 404).

570. *Cuv. III*, triada poster., Cod. Coisl. gr. 100, f. 187 r—188 r ; Filoc. rom., VII, p. 335 (cap. 55) ; ed. Hristou I, p. 588.

organizată experiența structurii lui «noi» (Wirstruktur) în iubire și altfel experiența aceluiași «noi» ca simplă asociație de interese, sau ca ciocnire de contradicții, cînd nici nu mai experiem un «noi» unitar propriu-zis, ci un «eu», și un «tu», sau un «eu» contra lui «tu».

«Structura» încă nu e concept, dar e sămînța conceptelor. Structura e o formă a trăirii, a experienței, asupra căreia, reflectîndu-se, se nasc conceptele [571].

Anumite structuri analoge caracterizează și experiența celui ce vede lumina divină, sau are simțirea prezenței efective și iubitoare a lui Iisus Hristos. Cel ce vede lumina divină o experiază în modul cel mai general, ca pe un vast infinit, intim și sfînt adăpost al iubirii, care-l acoperă, care-l primește în interiorul lui, cuprinzînd toate, în același timp în chip unitar și simplu, în iubirea lui. Poate de aceea spune sfîntul Grigorie Palama că, asemenea lui Moise, cel ce intră în zona luminii dumnezeiești se simte acoperit de ea, scos din împrăștierea care-i slăbește ființa, ascuns de vederea celor rămași afară. Așa se structurează relația iubitoare între el și lumină, sau aceasta e forma pe care o ia experiența lui. Cu cît înaintează mai mult în lumină, cu atît simte că înaintează mai mult într-un templu sfînt, într-o intimitate iubitoare, dar că în ea veșnic va rămîne un adînc ascuns de unde pornește toată lumina, toată iubirea, ca un izvor misterios infinit, care face posibil un progres infinit al cunoașterii noastre, al iubirii între Hristos și noi. Astfel, lumina dumnezeiască e trăită ca un templu cu mai multe părți, începînd cu cea mai dinafară și sfîrșind cu «Sfînta Sfintelor», sau cu intimitatea ființei divine, care e ascunsul veșnic închis în tenebrele misterului, dar de unde pornesc într-o procesiune fără sfîrșit valurile de lumină și de iubire, unul după altul, ca dintr-un altar, care pare credincioșilor din naos înecat în obscuritate, dar de unde țîșnesc licăririle făcliilor ce-și întind lumina jucăușă în naos [572].

De aceea se spune în Exod că Moise, intrînd în tenebrele divine, a văzut arhetipul cortului sfînt. Sfîntul Grigorie de Nyssa afirmă că ori-

571. *Op. cit.*, p. 504: «In den reinen Liebes-Gestalten, dem Blick, dem Gruss, dem Wink, dem Wort, dem Kuss und der Umarmung der Liebe, zeigt sich bereits die Keim der Daseinserkenntnis in dem uns bekannten doppelten Sinn des Wortes, nämlich im Sinn des aktuellen Erwerbens von Erkenntnisinhalten... Vom Gruss bis zur Umarmung «erkennen» wir uns ale Liebende... Gestalt ist also keineswege begriffliche Fixierung eines «Inhaltes». Gestalt ist also keineswege schon bestimmter Begriff, sondern Grundlage bestimmter Begriffsbarkeit oder Griffigkeit, (Das gilt auch für die Wesensgestalt eines bestimmten Menschen)».

572. Răsăritul ortodox, păstrînd catapeteasma ce închide altarul, sugerează continuu faptul că ființa divină rămîne ascunsă și incomunicabilă credincioșilor. Apusenii au înlăturat catapeteasma, pentru că nu știu de o deosebire între energiile divine, care se comunică lumii și ființa divină ce rămîne veșnic neîmpărtășibilă, ca un inepuizabil rezervor de mister.

cine intră în lumina dumnezeiască face experiența intrării în cortul nefăcut de mînă al dumnezeirii, care este Fiul cel veșnic al Tatălui, înțelepciunea și puterea lui Dumnezeu. Tocmai acest sfînt părinte, care interzice categoric omului să asemene pe Dumnezeu cu vreun concept al celor ce pot fi cunoscute, sau cu vreo imagine a fanteziei omenești [573], spune ceva mai jos că, după ce Moise și-a purificat viața, «intră în cortul cel nefăcut de mînă», vrînd parcă să indice că această structură pe care o vede nu are un caracter unilateral teoretic, ci este o trăire existențială a intimității divine de către întregul om, fiind o experiență și nu o cunoaștere teoretică, o structură a iubirii și nu un concept. Urcușul acesta al omului nu înseamnă numai un progres în Dumnezeu, ci și în sine însuși, devenind mereu mai înalt ca sine. Ca și sfîntul Grigorie Palama, sfîntul Grigorie de Nyssa accentuează că intrarea în templul nefăcut de mînă nu e un apofatism pur și simplu, ci e o vedere pozitivă și o trăire într-o realitate superioară oricărei cunoașteri: «După trîmbițe, zice, pătrunde în adîncul nevăzut al cunoașterii lui Dumnezeu. Dar nici acolo nu rămîne, ci trece la cortul nefăcut de mînă. De fapt, la acest capăt ajunge cel ce se înalță pe asemenea urcușuri». Oricine urcă tot mai sus pe treptele duhovnicești trebuie să ajungă în Biserica cea nefăcută de mînă, care este Hristos [574]. Desigur, nici cuvîntul «cort» nu e întru totul adecvat pentru a indica taina aceasta dumnezeiască. Dar e cel mai potrivit. «Căci puterea care cuprinde toate cele ce există, în care locuiește toată plinătatea dumnezeirii, acoperămîntul totului, care conține în ea totul, se numește în sens propriu cort» [575]. E cortul care îmbrățișează cu iubire toate, acest cort fiind însăși Persoana Cuvîntului întrupat.

În forma generală a unui cort, care cuprinde toate cele ce există, a văzut, spune sfîntul Grigorie de Nyssa, și apostolul Pavel tainele cerești pe care nu-i este iertat omului să le rostească [576]. În acesta ne vom adăposti deplin în viața viitoare, cînd se va desface cortul nostru cel văzut, sau trupul acesta și ne vom îmbrăca în casa nefăcută de mînă, din ceruri [577], adică în Hristos. Acesta e «cortul cel mai mare și mai desăvîrșit, nu făcut din mînă, adică nu din zidirea aceasta», în a cărui Sfîntă a Sfintelor a intrat Hristos o singură dată [578], adică e dumnezeirea în care a intrat deplin Hristos ca om, ca Înainte-mergător al nostru.

573. *De Vita Moysis*, P.G. 44, 377.
574. *Op. cit.*, loc. cit.
575. *Op. cit.*, P.G. 44, 380.
576. *Op. cit.*, P.G. 44, 381 (II Cor. 12, 4).
577. *II Cor.* 5, 4.
578. *Evr.* 9, 11—12.

E Cuvîntul cel unul născut al lui Dumnezeu, «în Care s-au zidit toate cele văzute și cele nevăzute, fie tronuri, fie căpetenii, fie stăpînii, fie domnii, fie puteri» [579].

Cortul cel ceresc în care ne vom îmbrăca în viața viitoare nu poate fi decît Înțelepciunea ipostatică și atotcuprinzătoare, dar și atotiubitoare a lui Dumnezeu, întrucît apostolul Pavel numește trupul pe care l-a luat Acela «catapeteasmă» a Lui [580], prin care vom intra în infinitatea dumnezeirii Lui. Sfîntul Grigorie de Nyssa socotește în general trupul «catapeteasmă a cortului de jos» [581]. Deci sufletul nostru ar fi cortul de jos, făcut după chipul cortului de sus, întrucît — după asemănarea Logosului, întru Care se cuprind din veci rațiunile tuturor lucrurilor, iar la sfîrșit, toate făpturile — e destinat și el să îmbrățișeze cu iubire rațiunile și chipurile tuturor, nu ca izvor ființial al lor, ci ca receptor. Dar altădată, sfîntul apostol Pavel numește trupul însuși «cort», de care am dori să nu ne despărțim cînd ne vom îmbrăca cu celălalt, ci să-l luăm pe acela pe deasupra, «ca ceea ce este muritor să fie înghițit de viață» [582]. Căci nimic din ființa noastră, deci nici trupul, nu se pierde, ci se covîrșește de lumină și se arată ca lumină.

Fie deci că prin cortul de jos se înțelege numai trupul sau numai sufletul, fie că se înțelege omul întreg, format din suflet și trup, ceea ce e mai probabil, fapt e că precum cortul nostru cel de jos va îmbrăca odată cortul de sus, așa a îmbrăcat cortul cel de sus cortul cel de jos, arătîndu-se prin aceasta conformitatea între ele. Scopul pentru care cortul de sus a primit să se îmbrace într-un cort de jos a fost voința de a restabili și consolida acest cort care intrase în procesul de năruire. Mai bine zis, prin aceasta nu s-au alăturat două corturi, ci unul și același cort necreat și veșnic s-a făcut și creat, căci Hristos este un singur cort necreat și creat, în calitatea de Persoană unică divino-omenească [583]. Aceluiași scop de consolidare și restabilire și deplină înfăptuire într-o existență veșnică a cortului de jos, îi servește și îmbrăcarea în cortul de sus, prin intrarea în lumină, în viața de aici pentru scurte răstimpuri și, în mod nedeplin, în viața viitoare, pentru vecie și în mod deplin. Propriu-zis, prin intrarea noastră în lumină se desăvîrșește opera începută prin creație, fapt ce începe prin coborîrea «Luminii» în lume, unde luminează ca într-un întuneric care încă nu o cuprinde.

579. *Col.* 1, 16; Grig. de Nyssa, *op. cit.*; P.G. 44, 384.
580. *Evr. 10*, 20.
581. *Op. cit*, P.G. 44, 381.
582. *II Cor. 5*, 4.
583. *Op. cit.*, P.G. 44, 381.

Scopul «Luminii», al cortului de sus, este să-i pătrundă și să-i adune iarăși în sine pe cei ce au ieșit afară. Opera aceasta începe prin coborîrea Luminii pe pămînt, la Întrupare, continuă prin Înviere și e terminată pentru fiecare cînd se ridică la vederea ei, cînd intră în cortul cel de sus, la sfîrșitul purificării. Prin aceasta lumina sau conștiința creată intră în «Lumina», sau «Viața» și «Conștiința» necreată, atotluminoasă, penetrîndu-se de Ea. Ceea ce am slăbit noi propriu-zis prin ieșirea din Cortul cel de sus este «ființa» noastră deplină, puterea de a exista și de a lumina veșnic. Prin readunarea în El, ni se reface puterea de a exista și de a lumina. Tot ce există poate să existe și să lumineze numai întrucît rămîne în lăuntrul «casei» luminate a lui Dumnezeu, nutrindu-se din izvorul existenței și al luminii care este ea; ceea ce iese din ea, iese în sfera existenței luminii nesfîrșite. Cortul nostru cel de jos se restaurează, se consolidează și se luminează pentru veșnicie numai întrucît pătrunde în existența și lumina adevărată, τὸ ὄν, sau întrucît existența adevărată pătrunde în el. «Iar această existență adevărată este Dumnezeu cel unul-născut, Care cuprinde în Sine toate și Care a fixat în noi propriul Său cort» [584].

Aceasta este marea taină pe care Moise a văzut-o înainte de a se realiza, și tot aceasta este marea taină pe care o experiază orice minte purificată ce pătrunde în lumină, după ce ea s-a realizat.

Astfel, urcușul omului spre Dumnezeu începe în Biserică și se termină în Biserică. În Biserică începe și se termină acțiunea de desăvîrșire a omului ; în Biserică începe și se termină omul în veci, înaintînd în veacurile nesfîrșite în lăuntrul ei, care este însuși sînul lui Dumnezeu. Pornind și rămînînd în Biserica văzută, el urcă pe treptele nevăzute ale ei, ca într-un cort văzut pe treptele celui nevăzut, acesta nefiind decît unul și același, dacă îmbrăcîndu-ne în cortul nevăzut nu vom dezbrăca pe cel văzut, ci cel nevăzut așezîndu-se peste cel văzut îl va străbate tot mai mult pe acesta. De aceea, sfinții nu ies din Biserică, ci se află pe treptele cele mai înalte ale ei și ale vieții lor în Dumnezeu.

Am văzut înainte că omul nu se simte «acasă» cînd e singur, chiar dacă se află în edificiul mult timp locuit de el. «Casa» lui este acolo unde se află ființa sau ființele iubite, e locul de împreună-viețuire a celor ce formează o familie spirituală. Regăsirea «casei» sau a ființelor iubite, a familiei spirituale, dă un sentiment infinit sau indefinit de odihnă. E una din structurile unei experiențe care nu-și pierde infinitatea sau indefinitul ei.

584. *Ibidem.*

Un sentiment analog, dar infinit mai infinit [585], de regăsire, de odihnă, de fericire, de revenire «acasă», trebuie să structureze și experiența vederii luminii dumnezeiești, sau a intrării în cortul ceresc, care adună toate la Părintele suprem. Cel intrat în acea lumină simte sălășluirea sa intimă și iubitoare în Hristos. În același timp își dă seama că nu e singur cu Hristos, ci că toți sînt acolo și deci o infinită dragoste de toți și de toate îi umple sufletul. Lumina trebuie s-o experieze ca pe un val nesfîrșit de iubire care, pornind de la Hristos și de la toți din El, îl atrage în lăuntrul ei, revărsîndu-se în același timp și din el.

Dar a descrie toate structurile care modelează experiența celor care se învrednicesc de vederea luminii dumnezeiești nu le este dat decît acestora. Observăm, numai în general, că ele trebuie să fie nesfîrșite și negrăit de nuanțate, progresînd mereu în nuanțarea lor, și avînd în același timp fiecare o adîncime infinită și aflîndu-se într-o unitate desăvîrșită cu toate. Așa se explică, pe de o parte, faptul că cei ce se întorc de la asemenea experiențe către ceilalți pot grăi atîtea lucruri despre Dumnezeu și despre voia Lui, sau că asemenea experiențe supraconceptuale sînt izvoare inepuizabile pentru îmbogățirea spirituală a lor și a celorlalți; iar pe de alta, că în viața viitoare vom contempla veșnic în Dumnezeu, însoțite de noi și noi experiențe, rațiunile tuturor lucrurilor, într-o desăvîrșită unitate. Întrucît apoi aceste structuri urmează un anumit progres, ținîndu-se seama de măsura în care omul devine apt pentru structuri de calitate tot mai aleasă, faptul acesta explică de asemenea necesitatea lor pentru ascuțirea minții și purificarea inimii în cursul vieții, prin și pentru cunoașterea tot mai mulțumitoare a rațiunilor lucrurilor. Astfel, strădania morală și intelectuală a omului din cursul vieții pămîntești și în general creația cu rațiunile ei și cu relațiile ce le impune, ne apar ca avînd nu numai un rol trecător, ci o valoare eternă. Vom fi în veci cu rațiunile lucrurilor, vom profita în veci, desăvîrșindu-ne, de străduințele morale și intelectuale de pe pămînt.

Dar oricît de utilă ar fi ideea acestor structuri, nu am fi îndrăznit să ne-o însușim pentru a lămuri cu ajutorul ei anumite elemente din experiența vederii luminii dumnezeiești, dacă n-am fi descoperit în ea formularea modernă a uneia din ideile sfîntului Grigorie Palama, dezvoltată în legătură cu cîteva texte din Dionisie Areopagitul. La acesta găsim, în loc de termenul «structură», pe acela de τύπος, «chip întipărit»,

585. Sfîntul Maxim Mărturisitorul folosește adeseori expresia: «de infinite ori infinit» (ἀπειράκις ἀπείρως), cînd vrea să redea experiența prezenței nemijlocite a lui Dumnezeu. În mod paradoxal infinitul are și el grade și aspecte infinite.

sau verbul τυποῦν, «a întipări un chip». E vorba de o întipărire imaterială, necorporală, a minții ca partea cea mai spirituală a omului, dar și a ființei noastre întregi, fiind deosebită de întipăririle imaginației. Dar ce poate fi această modelare căreia îi sînt supuși și îngerii, dacă nu structurarea noastră continuu nouă, de natură spirituală, pe care am încercat s-o lămurim înainte? Față de Varlaam, care nu admitea decît întipăriri de imagini sensibile, și deci socotea că și lumina dumnezeiască este o asemenea imagine, sfîntul Grigorie Palama precizează: «Dar întipărirea dumnezeiască se deosebește mult de imaginația noastră omenească. Și anume, aceea se imprimă în latura noastră cu adevărat intelectuală și netrupească. Imaginația omenească însă se desfășoară în latura apropiată de trup a sufletului. Materia în care se face acolo întipărirea este cea mai din vîrf parte a sufletului, pe cînd dincoace este aproape ultima parte a puterilor sufletești. Întipărirea se face aici de către mișcările simțurilor; acolo, de vrei să afli cine produce imprimarea în înțelegerea proorocilor, ascultă pe marele Vasile, care zice: «Proorocii au văzut prin aceea că Duhul le imprima înțelegerea». Deci Duhul Sfînt este cel ce Se așează în mintea proorocilor și, folosindu-Se de înțelegere ca de o materie, prevestește în ea prin Sine cele viitoare întîi lor și, prin ei, și nouă. Cum mai e această întipărire, pur și simplu, de același fel și de aceeași cinste cu imaginația noastră?» Și Palama conchide: «Deci e vorba de vederi care nu sînt nici sensibile, nici imaginate, ci cu totul altceva decît cunoștința din cugetare» [586].

Ca dovadă că există o modelare de ordin pur spiritual a minții sau a subiectului, deci și a ființei noastre, Palama citează următoarele cuvinte ale lui Dionisie Areopagitul, în care se vorbește de o modelare a sfintelor Domnii, după modelul domniei lor: «Domnia lor, ridicîndu-se peste toată neasemănarea și fiind plină de dorul fără sfîrșit după Domnia și principiul Domniei celei adevărate, se modelează (διαπλάττουσαν) pe sine spre asemănarea propriu-zisă cu aceea» [587]. Iar puțin mai departe aduce un loc și mai clar din Dionisie Areopagitul, în care se vorbește în mod apriat despre «întipăririle spirituale» (τύπους νοητούς), despre «modelarea» și «formarea» minții. «Sfintele trepte ale ființelor cerești..., întipărindu-se pe ele însele în chip spiritual (νοητῶς ἑαυτὰς ἀποτυποῦσαι) spre imitarea lui Dumnezeu și dorind să-și formeze chipul lor spiritual (μορφοῦν ἐφιέμεναι τὸ νερὸν αὐτῶν εἶδος) spre asemănarea cu principiul dum-

586. *Cuv. III, triada poster.*; Coisl. gr. 100, f. 189; Filoc. VII, p. 340 (cap. 59); ed. Hristou I, p. 593.
587. *Ierarhia cerească*, P.G. 3, 237.

nezeiesc, se împărtășesc pe drept cuvînt de o mai bogată comuniune (împărtășire) dumnezeiască»[588].

Varlaam, neadmițînd decît întipăriri sensibile, inferioare cugetării abstracte, declara că vederile proorocilor reprezintă și ele un extaz inferior cugetării. Palama, pe baza locului de mai sus, întreabă: «Vezi că sînt și întipăriri sau modelări spirituale (τύπους νοητούς)? Cum deci, bazîndu-te pe numirile acestea, socotești că proorocii pătimesc extazul inferior? Căci de la numirile acestea eu ajung să socotesc vederile proorocilor nu inferioare cugetării omenești, ci superioare minții noastre și învăț să știu că aceste vederi ale lor sînt asemenea cu ale îngerilor»[589]. Palama, spre deosebire de Varlaam, admitea prefaceri și modelări spirituale prin cunoașterea de Dumnezeu, pe care o înțelegea ca pe o comunicare cu El, nu ca simplă speculație de la distanță.

Chiar curăția sufletului de patimi și a minții de imagini și concepte o socotește Palama o «formă modelată», sau, cum am zice azi, o structură nouă a lor, arătîndu-se prin aceasta caracterul existențial, experimental și transformator al acestor structuri, caracterul lor de stări trăite, care reprezintă anumite relații cu Dumnezeu. «Căci aceia, continuă Palama (e vorba de prooroci), făcîndu-se prin curăție apți de unirea cu îngerii și prin întinderea spre dumnezeire împreunîndu-se cu ei, sînt modelați și formați și ei de către îngeri, ca și aceștia, de către îngerii înaintați în treaptă și își preschimbă chipul lor spiritual spre o înfățișare tot mai deiformă, iar prin această formare adîncesc și-și cultivă ca pe un bun al lor sfînta cunoștință coborîtă de acolo. Și ce e de mirare dacă curăția proorocilor e o formă modelată după formele îngerilor, odată ce e împreună-slujitoare cu ei, cum zice teologia, încît poate să primească și întipăririle lui Dumnezeu (καὶ αὐτοὺς τοὺς τοῦ θεοῦ τύπους αὕτη δέχεσθαι)?»[590]. Structurile imprimate în ființa celui ce vede lumina lui Dumnezeu, departe de a fi după asemănarea întipăririlor pe care le lasă în minte imaginile și conceptele lucrurilor create, cer ca o condiție prealabilă curățirea inimii de ultimele. Cu toate acestea, experiența ce ne vine în urma lor nu e simțirea unui gol, sau a unui val fără formă, ci a unor structuri dumnezeiești. Palama aduce în acest sens următorul citat de la un scriitor mai vechi: «Căci inima curată, zice, este aceea care își înfățișează mintea lui Dumnezeu fără nici o formă (ἀνείδεον), și pregătită să se întipărească de formele lui Dumnezeu (τοῖς αὐτοῦ ἕτοιμον ἐνσημαίνεσθαι τύποις), prin care obișnuiește El să Se facă arătat»[591].

588. *Op. cit.*, P.G. 3, 380 A, la Sf. Grigorie Palama, *Cuv. III, triada post.*; Cod. Coisl. gr., 100, f. 189 v; Filoc. rom. VII, p. 346 (cap. 61); ed. Hristou I, p. 594.
589. *Ibidem.*
590. *Ibidem.*
591. *Ibidem.*

Contradicția aparentă cuprinsă în aceste cuvinte, sau în general, între stăruința cu care părinții cer ca mintea să lepede orice imagini și concepte care dau o formă minții, dacă vrea să cunoască pe Dumnezeu, și afirmația că Dumnezeu dă minții anumite întipăriri, nu poate fi soluționată decît în felul următor: imaginile și conceptele, formate după lucrurile create, dau minții o formă mărginită, care nu-i permite să se deprindă de a cugeta la Dumnezeu cel nemărginit. De aceea mintea trebuie să părăsească toate imaginile și conceptele ca forme finite și să se deprindă de a cugeta la realitatea indefinită, făcînd acest exercițiu mai întîi prin întoarcerea asupra ei însăși, ca subiect al cugetării. În felul acesta mintea se dezmărginește. Dar experiența nouă ce o are despre realitățile dezmărginite (ea însăși, subiectele semenilor și mai ales Dumnezeu) își are organizarea ei, e trăită și ea în forma unor structuri. E experiența iubirii lui Dumnezeu și a iubirii proprii de Dumnezeu, experiența măririi lui Dumnezeu și a smereniei proprii, experiența bucuriei și a fericirii. Structurile acestea nu o mai string în forma finită a imaginilor și conceptelor, căci fiecare din ele e dezmărginită, e infinită. Dumnezeu experiat ca locaș personal iubitor nu exclude sentimentul infinității Lui; odihna, care e o altă structură în care experiem pe Dumnezeu, e trăită și ea ca odihnă fericită în infinitatea iubirii lui Dumnezeu. Între altele, structurile experiate în relația iubitoare dintre două ființe le umplu pe acestea de fericire tocmai prin faptul că, nesimțind marginile simțirilor pe care le trăiesc, acestea nu le dau nici o grijă că se vor sfîrși. Așa se împacă contrazicerea că pe de o parte mintea trebuie să iasă din formele finite pentru a trăi pe Dumnezeu, pe de alta, că Dumnezeu îi imprimă formele Sale infinite. Aceste forme au un caracter existențial în sensul că modelează întreaga ființă a omului, în sensul că acesta le experiază ca forme de relație existențială inepuizabilă între sine și Dumnezeu.

Formele acestor relații, deși oferă de la început experiența infinitului, nu rămîn fixe, ci progresează mereu pe măsură ce unirea dintre subiectul uman și Dumnezeu se face mai strînsă, mai intimă, după cum devine Dumnezeu mai lăuntric și după cum subiectul uman s-a făcut și el mai capabil de a-L primi. Aceasta e modelarea neîncetată a omului de către Duhul Sfînt, care-l face tot mai asemenea lui Dumnezeu. Dar distanța ontologică între creatură și Creator fiind infinită, niciodată nu se va sfîrși acest drum al apropierii de Dumnezeu în asemănare, sau această operă de modelare a lui după arhetipul dumnezeiesc; deci niciodată nu va ajunge să cunoască pe Dumnezeu așa cum se cunoaște El

însuşi pe Sine. Drumul acesta e plin de pelerini ai eternităţii, înşiruiţi după apropierea lor ontologică de Dumnezeu, şi după strădania lor voluntară.

Mai aproape sînt Heruvimii şi Serafimii, mai departe sînt oamenii. Dar nici Heruvimii nu vor isprăvi vreodată drumul desăvîrşirii. Treptele îngereşti sînt pururea înaintea noastră, dar nici ele nu isprăvesc drumul niciodată. Opera de modelare a lor după arhetipul dumnezeiesc nu se va sfîrşi niciodată, deşi devin mereu mai apropiaţi de modelul divin. Intrucît creşterea în asemănare prin această necontenită modelare este o împuţinare a neasemănării, întrucît sporirea în vederea luminii presupune depăşirea continuă a unui anumit fel de întuneric amestecat în lumina de pe treptele inferioare, progresul îngeresc e numit şi el purificare, sau «purificare de neştiinţă». Viaţa veşnică se deschide pentru omul care s-a străduit în viaţa pămîntească să se purifice de patimi, nu ca o încremenire, ci ca o perspectivă de progres spiritual nesfîrşit. Dar progresul prin modelarea spiritului, sau prin experienţa bunătăţilor indefinite în forma unor structuri trăite, începe pentru om încă înainte de a intra în zona luminii dumnezeieşti. Ea însoţeşte, în forma contemplaţiei sau a intuiţiei şi experienţei spirituale, aproape continuu, însăşi cunoaşterea raţională şi conceptuală a omului. Deodată cu formele şi sensurile precis delimitate, omul înduhovnicit sesizează şi fondul de taină al realităţii transcendente. Dar nu-l sesizează în mod haotic, ci structurat în diferite moduri şi trepte ale iubirii.

h. Vederea luminii dumnezeieşti, stare de supremă spiritualitate a celui ce vede

Dacă la vederea luminii dumnezeieşti ajunge cel ce s-a curăţit de patimi şi a ajuns urcînd pe treptele virtuţilor pînă la o iubire fierbinte de Dumnezeu, aceasta înseamnă că el şi-a spiritualizat fiinţa în aşa fel, că ea însăşi a devenit căldură şi lumină a dragostei de Dumnezeu şi de oameni, nemaiavînd în sine nici o răceală şi nici o umbră a grijii de sine. Starea aceasta este un rezultat combinat al efortului său şi al Duhului Sfînt.

Toate aceste trei lucruri: a) că lumina este manifestarea iubirii, b) că iubirea este lucrarea Sfîntului Duh şi că c) cel ce se ridică la această stare de lumină sau de iubire culminantă uită de senzaţiile trupului, de cele produse de lume prin trup, şi chiar de sine însuşi, le-a descris stăruitor sfîntul Simeon Noul Teolog, în *Imnele dragostei dumnezeieşti* şi, într-o anumită măsură, sfîntul Grigorie Palama.

Despre legătura reciprocă între căldura dragostei, venită după curăţirea de patimi, şi lumină, sfîntul Simeon spune:

«Reaprinde, Hristoase al meu, căldura inimii mele
Pe care a stins-o tihna trupului meu păcătos,
Somnul și săturarea pîntecelui și băutura de vin mult.
Acestea au stins cu totul flacăra sufletului meu
Și au secat izvorul lacrimilor.
Căci căldura naște focul, iar focul, iarăși, căldura» [592].
Sau:
«Iubirea e mai mare ca toate...
Ea e focul, ea e și raza,
Ea devine nor de lumină,
Ea se preface în soare.
Deci, fiind foc, încălzește sufletul meu,
Și aprinde inima mea,
Și naște în ea dorința
Și iubirea Făcătorului.
Și cînd sînt îndeajuns de aprins
Și plin de foc în sufletul meu,
O rază purtătoare de lumină
Vine la mine și mă înconjoară întreg,
Aruncînd scînteile de lumină în sufletul meu,
Luminînd mintea mea
Și făcînd-o în stare
Să vadă înălțimile contemplației» [593].

Căldura dragostei ce se preface în lumină își are în același tim izvorul în lucrarea Duhului Sfînt. Duhul, curățind sufletul de tot ce- atrage spre plăceri îngroșate și umplîndu-l de simțirile în același tim delicate și aprinse ale iubirii, mai bine zis fiind El însuși sursa acestora preface aceste simțiri în scînteieri de lumină, sau El însuși Se arată ca lu mină. Lumina este astfel o stare a ființei umane spiritualizate, îmbună tățite, transparente. Sufletul umplut de curăție, de bunătate, de iubire simte o mare pornire de a se deschide, de-a comunica simțirile lui iubi toare, de-a se comunica pe sine însuși. Și Cel ce Se comunică prin el î această totală sinceritate a iubirii este Duhul Sfînt.

«O, beție a luminii! O, mișcări ale focului!
O, mișcări ale flăcării, ce se petreceau în mine ticălosul,
Ce veneau din slava Ta!
Slava aceasta, o spun și o vestesc, este Duhul Tău,
Duhul Tău cel Sfînt, părtaș de aceeași fire și cinste, cu Tine, Cuvinte» [594].

Intensitatea acestei iubiri, gradul orbitor al luminii în care se revarsă ea, face cu totul transparent pentru alții trupul celui ce o experiază, iar pentru el însuși, ca și inexistent.

---

592. *Imn XXVIII*, în: *Syméon le Nouveau Théologien, Hymnes*, tome II, publiés par J. Koder, în «Sources Chrétiennes», nr. 174, p. 305.
593. *Imn XVII*, *op. cit.*, p. 37.
594. *Imn XXV*, *op. cit.*, p. 257.

Pe măsura în care s-a accentuat sensibilitatea spirituală a lui, au fost copleșite senzațiile trupești, produse în el de contactul cu lumea. Aceasta e suprema spiritualizare. Trupul și lumea nu se desființează, dar ele devin mediul prin care se manifestă lumina interioară. Se produce un lucru paradoxal : pe de o parte toate cele exterioare sînt copleșite, pe de alta, o mare iubire se revarsă prin ele, spre toți. Aceasta se explică prin faptul că din toate iradiază lumină.

«Ea e în inima mea, ea se află în aer ;
Ea îmi descoperă Scripturile și face să crească cunoștința mea ;
Ea mă învață tainele care nu se pot tîlcui ;
Ea îmi arată cît de mult m-am desprins de lume
Și-mi poruncește totodată să am milă de toți cei din lume ;
Mă înconjoară ziduri și sînt reținut în trup,
Dar sînt, fără îndoială și cu adevărat, în afara lor.
Eu nu mai percep zgomote, nu mai aud glasuri...
Plăcerile sînt pentru mine amărăciune, toate patimile au fugit» [595].

Cel ce vede lumina s-a unit atît de mult cu ea, că nu se mai cunoaște ca despărțit și ca deosebit de ea. Și dacă lumina e mai presus de orice putință de a o înțelege și tîlcui, el însuși își devine sie mai presus de orice înțelegere. Totul a devenit o lumină care umple toate și o bucurie curată, o negrăită fericire. Deosebirile persistă ontologic, dar nu se mai simt. Sau, cel ce vede lumina și simte bucuria știe de sine numai atîta, că o vede și o simte și că nu e de la el.

Sfîntul Grigorie Palama spune : «Iar cel ce vede, dacă nu lucrează în nici un chip altfel, fiind ieșit din toate celelalte, devine și el întreg lumină și se face și el asemenea cu ceea ce vede ; mai bine zis, se și unește în chip neamestecat, lumină fiind și lumină văzînd prin lumină... Aceasta este unirea : a fi toate acestea una, ca cel ce privește să nu mai poată distinge între el și aceea prin care privește, ci numai atîta să știe : că e lumină și privește o lumină, deosebită de a tuturor făpturilor» [596].

Sfîntul Grigorie Palama a repetat mereu că nu e vorba de o lumină materială, ba nici măcar de o lumină a inteligenței naturale. E o lumină a iubirii mai presus de fire, în care s-a transformat însăși firea celui ce o vede. E starea de spiritualizare culminantă, sau de curăție, de copleșire a senzațiilor trupești, de depășire a pornirilor aspre ale egoismului, e o stare de supremă bunătate, blîndețe, înțelegere, iubire ; e o simțire a subțirimii și ușurătății spirituale. Aceasta e starea de îndumnezeire, de asemănare cu Spiritul dumnezeiesc.

595. *Imn XVIII, op. cit.*, p. 83.
596. *Cuv. III poster.*, ed. Hristou I, p. 570 (cap. 36) ; *Filoc. rom.*, VII, p. 310.

4. DESPRE ÎNDUMNEZEIRE

a. Cele două etape ale îndumnezeirii

Îndumnezeirea este desăvîrşirea şi deplina pătrundere a omul
de Dumnezeu, dat fiind că în alt chip el nu poate ajunge la desăvîrşi
şi la deplina spiritualizare. Păcatul a ştirbit şi a înlănţuit, ca într
vrajă rea, într-o mare măsură, puterile firii omeneşti. Noi nu cunoaşte
exact toată amploarea puterilor de care e capabilă firea noastră. I
vidia, grija, ura îi paralizează elanurile. Iubirea ce o avem faţă c
cineva, sau o are cineva faţă de noi, încrederea ce ni se acordă sau
acordăm, deci orice ieşire din egoismul păcătos, dezlănţuie în n
puteri ce nu ni le bănuiam, întocmai cum sărutul lui Făt Frumos tr
zeşte din paralizia unui somn nefiresc pe Ileana Cosînzeana.

Dacă starea aceasta în care a aruncat păcatul firea omenească este
stare contrară firii, teoretic am putea spune că prima treaptă la care s
ridică ea prin refacere este aceea de natură adevărată. Dar concre
nu se poate distinge o stare de natură pură, întrucît chiar ridicare
naturii la starea aceasta nu se poate realiza prin puterile ei, în sensu
că s-ar scutura singură din somnul lor, şi ar rămîne numai la ele, c
numai prin colaborarea cu puterile dumnezeieşti se ridică şi rămîne î
această stare. Astfel, în cursul procesului de îndumnezeire, mult
vreme omul în anumite privinţe nu a atins încă nivelul de deplină să-
nătate a naturii sale, dar în alte privinţe a depăşit, prin harul dumne-
zeiesc, nivelul pur natural [597].

Lumina luminează mult timp în întuneric. Omul cel nou creşte în
lupta cu rămăşiţele omului vechi. El duce, de cînd a fost sădit în el

---

597. Întrucît e aproape de nivelul normal al naturii sale, sau în anumite privinţe
l-a şi atins, el s-a ridicat la anumite virtuţi naturale; sau, chiar şi în starea contrară
naturii, păstrează în sine, întrucîtva diminuate şi ştirbite, virtuţile naturale, dar tot-
odată, în alte privinţe, în omul care a primit harul lui Hristos fără a fi atins totala
nepătimire, se află prezente virtuţi supranaturale, care nu se mai explică numai din
resursele puterilor naturale ale lui, ci reprezintă un plus. «De fapt, zice sfîntul Grigo-
rie Palama, în noi e o înţelepciune de la natură pe care prin străduinţă o putem face
să progreseze. Dar sfinţilor li se dă, după făgăduinţa din Evanghelie, înţelepciunea
Duhului care grăieşte prin ei» (*Contra lui Achindin* V, Cod. Paris. gr. 1238, f. 152, la
Pr. D Stăniloae, *op. cit.*, p. CLX; ed. Hristou, III, p. 378). Diadoh, de asemenea, cu-
noaşte o iubire naturală şi una a Duhului Sfînt (*op. cit.*, cap. 34; Filoc. rom., I, p. 352;
Filoc. gr., ed. 3, vol. I, p. 241). Cea dintîi e un semn al firii însănătoşite prin înfrînare
(cap. 74; Filoc. rom., I, p. 372; Filoc. gr., ed. 3, vol. I, p. 257). Dar ea «e răpită cu
uşurinţă de duhurile rele» (cap. 34). Dar pe de o parte însănătoşirea firii fiind obţinută
prin înfrînare şi cu ajutorul harului dumnezeiesc, pe de alta, dragostea naturală fiind
răpită uşor, natura nu e consolidată ferm în starea ei de sănătate, ci e încă lune-
coasă; aşadar e o stare ce se alternează cu aceea contrară naturii. În Capetele 76—86,
88 (*Filoc. rom.*, I, p. 368—378; *Filoc. gr. cit.*, p. 258—265), Diadoh descrie apoi lupta
dintre virtuţile supranaturale ale harului şi rămăşiţele omului vechi.

germenele omului nou, adică de la botez, pe de o parte, o viață supranaturală, dar pe de alta, încă și una subnaturală.

Îndumnezeirea în sens larg începe de la botez, întinzîndu-se de-a lungul întregului urcuș spiritual al omului, în care sînt active și puterile lui, adică de-a lungul purificării de patimi, al dobîndirii virtuților și al iluminării. Iar dacă în acest urcuș puterile naturale ale omului sînt în continuă creștere, ca să-și ajungă apogeul în clipa cînd au ajuns apte de a vedea lumina dumnezeiască, primind ca putere văzătoare lucrarea Duhului Sfînt, am putea spune că îndumnezeirea prin care se realizează această dezmorțire și creștere coincide cu procesul dezvoltării puterilor umane pînă la limita lor, sau cu deplina realizare a naturii omenești, dar și cu depășirea lor nesfîrșită prin har.

Căci îndumnezeirea nu se oprește niciodată, ci ea continuă și dincolo de limita ultimă a puterilor naturii umane, la infinit. Pe aceasta din urmă am numi-o îndumnezeire în sens restrîns.

Pentru justificarea acestei afirmări am putea aduce pilda îndumnezeirii omenității lui Iisus Hristos, care de asemenea începe propriu-zis după Patimi și prin Înviere, cînd, conform sfîntului Grigorie de Nyssa, însușirile și lucrările naturii umane sînt covîrșite de atributele și lucrările dumnezeirii. Aceasta se desăvîrșește în înălțarea lui Iisus la cer, ca om. Ea a făcut posibilă și îndumnezeirea noastră personală, înțeleasă de asemenea ca o ridicare deasupra atributelor și lucrărilor omenești, la atributele și lucrările dumnezeiești [598].

Astfel, dacă îndumnezeirea în sens larg înseamnă ridicarea omului pînă la nivelul cel mai înalt al puterilor sale naturale, sau pînă la realizarea deplină a omului [599], întrucît în tot acest timp se află în el activă și puterea dumnezeiască a harului, îndumnezeirea în sens strîns cuprinde progresul pe care-l face omul dincolo de limita puterilor sale naturale, dincolo de marginile naturii sale, în planul dumnezeiesc mai presus de fire [600].

---

598. *Contra Eunomium*, liber V; P.G. 45, col. 693.

599. «Dacă sîntem după chipul lui Dumnezeu, să devenim ai noștri înșine și ai lui Dumnezeu, mai bine zis numai ai lui Dumnezeu singur și întreg și, neavînd nimic pămîntesc în noi, să ne apropiem întregi de Dumnezeu și să devenim dumnezei, primind din Dumnezeu o existență de dumnezei» (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capitum quinquies cent.*, P.G. 90, 1189).

600 Sfîntul Maxim Mărturisitorul spune în mod apriat că puterile naturale ale omului încetează atunci cînd a ajuns la limita lor, la vîrsta plinătății lui Hristos. Pînă atunci, e hrănit cu un fel de hrană, am zice cu hrană finită, pe care o poate dumica cu puterile lui, cu virtuți și contemplații, cu cele de la mijloc, cum ar zice tot el. După aceea, e hrănit cu «hrană nestricăcioasă», adică cu Dumnezeu însuși. Atunci devine omul dumnezeu. (*Capit. theol. et oecon.* cent. II, 68).

Aceste două feluri de îndumnezeire se deosebesc, dar între ele exis totuşi o continuitate ca între două etape ale aceluiaşi urcuş, deşi pent trecerea de la prima etapă la a doua e necesar un salt, întrucît în prin etapă lucrează şi omul, dar în a doua, numai Dumnezeu.

Dacă în cursul urcuşului spiritual al omului, pînă la dezvoltar deplină a puterilor sale naturale prin colaborarea lor, harul dumn zeiesc n-ar da alt ajutor decît pe acela ca puterile naturale ale omul să se dezvolte pînă la limita lor, aproape că ar fi neîndreptăţită numir de îndumnezeire pentru acest proces, deşi el se realizează cu concurs puterii dumnezeieşti. Dar cum harul produce în om, chiar în curs acestui urcuş, şi efecte care depăşesc limita naturii pure, acesta e u motiv şi mai important pentru care nu se poate refuza numele de în dumnezeire nici urcuşului spiritual al omului dinainte de atingerea l mitelor ultime ale puterilor sale naturale.

Pe de altă parte, am văzut în capitolele anterioare, că încetare activităţii naturale a puterilor spirituale ale omului nu înseamnă oprire totală a oricărei activităţi şi a oricărei dezvoltări a lor. Ele co tinuă să lucreze, dar nu prin faptul că ar mai putea pune la contribuţ resursele lor naturale, ci exclusiv prin faptul primirii energiei dumn zeieşti. Într-un fel oarecare, omul rămîne activ, dar e activ ca primit al puterii mereu sporite a lui Dumnezeu. De aceea, îndumnezeirea considerată totuşi ca o experienţă de care numai omul e capabil. Ia receptarea aceasta a omului face parte dintr-o dezvoltare fără sfîrşi care, deşi nu înseamnă o creştere a puterii de activitate naturală, sa o lărgire a naturii umane ca izvor intrinsec de putere şi activitate, în seamnă totuşi o creştere a puterii sale receptive, a puterii de a primi de a folosi în tot mai largă măsură energiile divine [601]. Iar întrucît cre terea aceasta a puterii de a se împărtăşi de darul dumnezeiesc, deşi s face tot prin puterea acestuia, presupune totuşi o capacitate virtuală d a primi o astfel de creştere, ea e într-un anumit sens o dezvoltare a un potenţe a naturii, a potenţei ei receptive.

601. Sfîntul Grigorie Palama, arătînd cum cel ce vede lumina dumnezeiască n vede şi fiinţa lui Dumnezeu, ba nici lumina Lui toată, dar progresează la nesfîrşit vederea ei, zice :«Căci care dintre făpturi ar putea cuprinde în sine toată puter infinit de puternică a Duhului, ca prin ea să vadă tot ce este al lui Dumnezeu? D ce zic, ascunsul acela? Chiar strălucirea acelei lumini, care are în chip paradoxal materie vederea celui ce priveşte, mărind ochiul acela duhovnicesc prin unire şi f cîndu-l continuu în stare să cuprindă tot mai mult din ea, chiar ea, zic, nu se sfîrşeş în veci, luminînd acel ochiu cu raze tot mai strălucitoare şi umplîndu-l mereu cu lumină tot mai ascunsă şi descoperindu-i prin sine însăşi lucruri nedescoperite înainte (*Cuv. III*, triada poster.; Coisl. gr. 100, f. 179; Filoc. rom., VII, p. 303 (cap. 31); e Hristou I, p. 566). Despre această lucrare receptivă a minţii şi în viaţa viitoare, a vedea şi ceea ce spunea sfîntul Chiril din Alexandria, reprodus în «*Opuscula theologic et polemica*» ale sfîntului Maxim Mărturisitorul, P.G. 91, col. 101.

Puterea aceasta receptivă desigur că nu trebuie înțeleasă ca o capacitate de a se lărgi în mod fizic, ci în mod spiritual, deci în baza unui impuls interior, existent măcar virtual în firea umană, anterior atingerii cu ceea ce primește ca dar. Darul acesta e descris de toți sfinții părinți ca durînd și crescînd în vecii vecilor, deci și puterea de primire a lui, deși, pe de altă parte, ei spun că omul va «pătimi» îndumnezeirea, o va suferi pasiv, nu o va produce, căci a intrat în odihna fără de sfîrșit. În viziunea lui Dionisie Areopagitul toate treptele îngerești se află etern într-o tensiune dinamică spre Dumnezeu, progresînd mereu în îndumnezeire. Iar sfîntul Grigorie de Nyssa aseamănă acest dar necontenit sporit și primirea lui, cu exemplul urcușului lui Moise [602].

Deci, cînd am vorbit de încetarea naturii umane de a mai lucra și prin puterile sale, măcar în cît de mică măsură, am înțeles că a ajuns la limita dezvoltării ei după fire, că a ajuns la limita ei ca izvor de putere și de activitate, nu însă și ca potență receptivă. Procesul de dezvoltare a naturii umane nu e sfîrșit, deși ca izvor și ca subiect de putere proprie ea nu mai are nici o dezvoltare și în acest sens toată creșterea ei în lucrări dumnezeiești e după har, nu după natură. Dar faptul că chiar sporirea fără sfîrșit și îndumnezeirea are totuși ca bază și o potență receptivă sădită în firea omului, e exprimată în Răsărit prin doctrina că omul e făcut după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Prin păcat nu s-a pierdut chipul, dar s-a oprit procesul asemănării cu Dumnezeu. Acesta, preluat în Hristos, nu va mai avea sfîrșit. Omul devine tot mai asemenea cu Dumnezeu, fără să se identifice cu El. Omul va înainta în veci în «asemănarea» cu Dumnezeu, în unirea tot mai deplină cu El, dar niciodată nu va ajunge pînă la identificarea cu El; va putea reflecta tot mai mult pe Dumnezeu, dar nu va deveni ceea ce e Dumnezeu.

Aceasta distinge asemănarea de identitate, sau calitatea de dumnezeu prin har, de Dumnezeu prin natură. Întrucît în general cunoscătorul devine tot mai asemenea cunoscutului, omul devine și tinde să devină tot mai asemenea cu Dumnezeu, tot mai mult ceea ce e Dumnezeu, sau, dumnezeu prin har [603]. Procesul îndumnezeirii, fiind deci tot una cu pro-

---

602. «Aceasta înseamnă cu adevărat a cunoaște pe Dumnezeu, a nu afla niciodată o săturare a setei după El» (P.G. 44, 404). Cel ce a ajuns aproape de Dumnezeu, pe de o parte, se mișcă înainte, pe de alta, «stă» prin faptul că a devenit neclintit în virtute. Cu cît cineva «stă» mai neclintit în virtute, cu atît se depășește mai tare. Virtutea e prin fire progresivă. (P.G. 44, 405). Desigur, dorul naturii umane nu e nici el o realitate de sine, ci se datorește și unei atracții de la distanță din partea lui Dumnezeu, ca natură a binelui. «Sufletul se mișcă spre Dumnezeu, zice sfîntul Grigorie de Nyssa, iar Dumnezeu nu-l împiedică; dimpotrivă, îl atrage» (Ibidem).

603. D-na Lot-Borodine spune: «L'axiome antique: le semblable seul connaît le semblable», doit être prise dans l'acception la plus forte du terme, entendu comme l'assimilation du connaissant au connu. Le semblable devient le semblable, son modèle même, par participation gratuite, ou charismatique» *(L'anthropologie théocentrique*

cesul «asemănării», e într-o anumită privință o dezvoltare prin har a unei potențe sădite în om, mai ales că «asemănarea» nu e decît o dezvoltare a «chipului» [604].

Această dezvoltare a naturii, fie și numai ca receptivitate, e un nou motiv pentru care între îndumnezeirea din prima etapă și a doua nu este o întrerupere, deși observările de mai sus au scos totodată în relief și incontestabile deosebiri între ele și un salt de la prima etapă la a doua, care înseamnă și o ieșire din legile naturii în general.

Dar îndumnezeirea în sens strîns, ca proces de desăvîrșire a omului după ce naturalul a ajuns la limita puterilor lui de activitate și după ce a încetat orice contribuție activă din partea lui, aparține de abia veacului viitor. În timpul vieții de aici ea e numai anticipată în clipe scurte, în formă de arvună.

b. Îndumnezeirea, în sens strict

Ne vom ocupa aci de îndumnezeirea în sens strîns pentru că ea ne arată într-o formă mai clară ce este îndumnezeirea propriu-zis.

Problema cea mai importantă este aceea a raportului între ea și natura umană. Precum am văzut, sfinții părinți spun că prin îndumnezeire încetează lucrările naturii umane, fiind înlocuite cu lucrări dumnezeiești, atributele naturale fiind copleșite de slava dumnezeiască. Astfel, sfîntul Maxim Mărturisitorul spune: «Sufletul devine dumnezeu, odihnindu-se, prin participare la harul dumnezeiesc, de toate lucrările sale mintale și sensibile, și odihnind deodată cu sine toate lucrările naturale ale trupului, care se îndumnezeiește împreună cu sufletul în proporție cu participarea lui la îndumnezeire, așa încît atunci se va arăta

de l'Orient chrétien comme base de son expérience spirituelle, Irénikon, tome XVI, 1939, Janv.—Fevr., p. 15). În acest studiu autoarea scoate în relief ideea că în Răsărit «mintea» are prin natură tendința și puterea de a contempla pe Cel necreat, nu printr-o grație infuză, cum se spune în Occident. Harul lui Iisus Hristos a restabilit numai această putere naturală. «Par contre, chez les Grecs, le premier passage de l'esprit créé à l'Incréé sera une contemplation naturelle, non infuse. Cela, en vertu de la vie divine en nous» (p. 13). Totuși nu trebuie dedus de aci că mintea prin sine singură trece la ceea ce-i prin natură propriu ei și progresează în cunoașterea fără sfîrșit a dumnezeirii. Chiar după curățirea de păcat, am văzut că îndumnezeirea e «pătimită», nu cucerită de minte, sau de ființa umană. Însăși D-na Lot-Borodine spune că mintea-inimă trebuie aprinsă de focul Duhului necreat. «Profondeurs du νοῦς-καρδία, d'où part la racine de l'intelligence et du désir, conjugués. Foyer rayonnant de la θεῖα γνῶσις, étincelle allumée par le feu du Pneuma incrée, qui se communique à l'esprit humain». Din aceste considerații foarte accentuate ale doamnei Lot-Borodine trebuie reținut numai faptul că îndumnezeirea, nefiind decît progresul niciodată terminat al asemănării, e totodată și realizarea unei tendințe, a unor potențe sădite în firea omului.

604. Diadoh: «Căci precum în cazul portretelor pictate, dacă se adaugă chipului culoarea cea mai vie se scoate la iveală pînă și asemănarea zîmbetului celui pictat, așa și la cei înavuțiți de harul dumnezeiesc, dacă se adaugă lumina dragostei, chipul e ridicat cu totul la frumusețea asemănării» (*Op. cit.*, cap. 89; Filoc. rom., I, p. 389; Filoc. gr. ed. 3, vol. I, p. 265).

numai Dumnezeu, atît prin suflet cît și prin trup, atributele naturale fiind biruite de prisosința slavei»[605].

Sfîntul Grigorie Palama spune, aproape repetînd pe sfîntul Maxim, că atunci cînd Dumnezeu Se face vizibil sfinților în lumină, «încetează orice putere de cunoaștere, Dumnezeu unindu-Se cu ei ca cu niște dumnezei. Prin participarea la Cel desăvîrșit se transformă și ei înspre mai bine; căci, ca să vorbim ca proorocul, schimbîndu-și puterea, opresc orice lucrare a sufletului și a trupului, așa încît nu mai apare și nu mai privește decît Acela prin ei, fiind copleșite atributele naturale, de prisosința slavei»[606].

În acest sens, sfîntul Grigorie Palama poate spune de cei ce se învrednicesc de vederea luminii dumnezeiești că ies din timp[607]. Sfîntul Grigorie Palama afirmă, întemeiat pe sfîntul Maxim, că îndumnezeirea ridică natura deasupra granițelor ei. «Numai îngerii care și-au păstrat locul lor și aceia dintre oameni care au ajuns la cinstea mai presus de fire, dată ființelor cuvîntătoare, se împărtășesc și de lucrarea și de harul îndumnezeitor, de însăși lumina dumnezeiască și negrăită. Căci numai harului dumnezeiesc îi este propriu, după Maxim Mărturisitorul, să dăruiască făpturilor îndumnezeirea proporțional cu treapta lor, luminînd natura cu lumina cea mai presus de fire și ridicînd-o, prin prisosința slavei, deasupra granițelor ei»[608].

La fel consideră îndumnezeirea, ca o ridicare a naturii umane din granițele ei, sfîntul Grigorie de Nyssa. E drept că acesta vorbește de îndumnezeirea naturii umane a lui Iisus Hristos, dar îndumnezeirea Aceluia e începutul îndumnezeirii naturii umane în general. Astfel sfîntul Grigorie afirmă cu îndrăzneală că după trecerea prin Patimi, trupul lui Iisus s-a făcut prin «întrepătrundere» cu natura divină «ceea ce este și natura care l-a primit»[609]; că dreapta lui Dumnezeu sau puterea creatoare a Lui, care e Însuși Logosul, a ridicat pe omul unit cu ea la înălțimea ei proprie, făcîndu-l prin «întrepătrundere» ceea ce este și ea după fire[610]. Acest act a fost o «prefacere»(μεταποίησις). În baza acestui

605. *Capete gnostice* II, 88; Filoc. rom., II, p. 203.

606. *Cuvînt III*, triada poster.; Coisl. gr. 100, f. 179; Filoc. rom., VII, p. 303—304 (cap. 31); ed. Hristou I, p. 566.

607. După Lossky, *op. cit.*, p. 221. Aceasta a spus-o și sfîntul Maxim, *Ambigua*, P.G. 91, 1144.

608. *Antir. V contra Archindin*, cod. Paris. gr. 1238, f. 152, la Pr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. CLIX; ed. Hristou III, p. 375.

609. *Contra Eunomium*, liber V, P.G. 45, 693: «Căci întrucît și trupul a primit patima, spunem că și el s-a făcut, îmbibat (ἀνακραθὲν) de firea dumnezeiască, prin îmbibare (διὰ τῆς ἀνακράσεως), ceea ce este firea care l-a asumat».

610. Cuvîntul ἀνάκρασις, întrebuințat de sfîntul Grigorie de Nyssa, înseamnă propriu-zis «amestecare». Dar e o altă amestecare decît «contopirea» (σύγχυσις). E o amestecare în sensul de îmbibare care salvează identitatea celor amestecate, sau reciproc

fapt «natura umană a devenit tot ce era natura divină, în care se afla: nemuritoare în cel nemuritor, lumină în lumină, nestricăcioasă în cel nestricăcios, nevăzută în cel nevăzut. Căci totdeauna cînd în asemenea împreunări prevalează cu mult o parte, aceasta preface și cealaltă parte» [611]. «Astfel partea omenească n-a mai rămas în măsurile și în atributele ei, ci a fost ridicată și a devenit, în loc de om, dumnezeu» [612].

Desigur, privită în sine, natura umană nu se face una cu dumnezeirea, după ființă. Dar împreună cu dumnezeirea, «se preface și ea în dumnezeire», «nu mai rămîne în granițele și atributele ei» [613]. Aceasta se întîmplă însă numai după înviere, dar nu cu ființa. Viața adevărată aflătoare în trup, neputînd rămîne în moarte, a ridicat prin înviere trupul de la stricăciune, la nestricăciune. Precum se ascunde focul în lăuntrul lemnului, dar pe urmă izbucnește la suprafață, încălzindu-l și făcîndu-l și pe el să ardă, așa s-a ascuns dumnezeirea în trup, pînă la moarte și în timpul morții, ca pe urmă să-l umple de viața sa, ca pe o pîrgă a firii noastre, încît nu se mai poate distinge fiecare fire a Lui, ci, firea omenească a lui Iisus prefăcîndu-se prin întrepătrundere cu cea dumnezeiască, a primit atributele acesteia, sau puterea dumnezeirii [614].

Pe de altă parte, sinodul al IV-lea ecumenic (de la Calcedon) și cel de al VI-lea (de la Constantinopol) au definit că cele două firi și lucrări s-au unit, în persoana lui Iisus, «fără amestecare (contopire) și fără schimbare», condamnînd ca monofizism orice opinie contrară. Iar sfîntul Ioan Damaschin înțelege îndumnezeirea trupului și a voinței omenești a lui Iisus în sensul că nu le-a scos din granițele lor, că nu a produs nici o schimbare a însușirilor sau a lucrărilor lor. «Trebuie să se știe că nu spunem că trupul Domnului s-a îndumnezeit, s-a făcut asemenea lui Dumnezeu și dumnezeu în virtutea unei modificări sau schimbări sau prefaceri, sau amestecări a firii..., ci prin întrepătrunderea firilor în chipul în care vorbim de înroșirea fierului prin foc. Dar cum mărturisim că întruparea s-a făcut fără modificare și schimbare, tot astfel hotărîm că s-a făcut și îndumnezeirea trupului. Prin faptul că «Cuvîntul trup S-a făcut», nici Cuvîntul n-a ieșit din granițele dumnezeirii Sale și din măririle Sale proprii, demne de Dumnezeu, și nici trupul, pentru că s-a îndumnezeit, nu și-a schimbat firea sau însușirile lui firești. Căci și după unire au rămas firile neamestecate (necontopite), iar însușirile

---

îmbibate, cum nu o salvează contopirea. Fierul îmbibat de foc, sau amestecat cu el, nu încetează de a rămîne fier. Amestecarea în sens de contopire e exclusă în definiția de la Calcedon (ἀσυγχύτως), nu amestecarea în sens de îmbibare (ἀνάκρασις).

611. *Ibidem.*
612. *Ibidem.*
613. *Op. cit.*, col. 705.
614. *Ibidem.*

acestora, nevătămate. Trupul Domnului însă s-a îmbogăţit cu lucrările dumnezeieşti, în virtutea uniunii prea curate cu Cuvîntul, după ipostas, fără ca însuşirilie cele fireşti să sufere vreo pierdere. Căci nu lucrează cele dumnezeieşti în virtutea energiei (lucrării) lui, ci în virtutea Cuvîntului unit cu el, Cuvîntul arătîndu-Şi prin el propria energie (lucrare). Căci fierul înroşit în foc arde, nu pentru că posedă în virtutea unui principiu firesc energia de a arde, ci pentru că posedă această energie din pricina unirii cu focul. Aşadar trupul era muritor prin el însuşi, dar dătător de viaţă din cauza unirii, după ipostas, cu Cuvîntul.

Tot astfel şi cu îndumnezeirea voinţei; nu spunem că lucrarea ei firească a fost modificată, ci că s-a unit cu voinţa lui Dumnezeu cel înomenit» [615].

Cum conciliem însă afirmarea unora, că îndumnezeirea a scos firea omenească din graniţele ei, cu afirmarea altora, că n-a scos-o?

La o privire mai atentă ni se descoperă că e contrazicere numai în cuvinte. Putinţa concilierii ne-o dă însuşi sfîntul Ioan Damaschin, cînd spune că firea omenească s-ar fi schimbat numai dacă ar fi devenit ea însăşi izvorul atributelor şi lucrărilor dumnezeieşti. Căci aceasta caracterizează fiinţa divină: calitatea de izvor ultim al lucrărilor divine. Întrucît firea umană n-a devenit ea însăşi izvorul energiilor (lucrărilor) divine, ceea ce nu afirmă nici Grigorie de Nyssa şi nici sfîntul Maxim, ci acestea i se împărtăşesc dintr-un izvor deosebit de ea, cu care e unită după ipostas, ea n-a ieşit din graniţele ei, şi deci sfîntul Ioan Damaschin are dreptate. Pe de altă parte, tocmai faptul că natura umană a lui Iisus se manifestă încă înainte de Înviere, dar mai ales după Înviere, prin anumite lucrări şi atribute care nu se puteau explica din resursele ei naturale, înseamnă că funcţional natura umană e mai presus de graniţele ei, că prin lucrare, de a cărei origine facem abstracţie, ea se află deasupra graniţelor sale naturale. Cu alte cuvinte, cînd întrebăm de sursa lucrării naturii îndumnezeite, ne dăm seama că ea n-a ieşit din graniţele ei, întrucît trebuie să răspundem că n-a devenit ea însăşi sursa ultimă a acestei lucrări. Dar cînd nu întrebăm de sursa acestei lucrări, ci constatăm pur şi simplu că e mai presus de posibilităţile naturii umane — iar o asemenea lucrare recunoaşte şi sfîntul Ioan Damaschin — putem spune că practic, funcţional, natura umană se manifestă dincolo de graniţele ei naturale.

Întrucît fierul înroşit nu arde prin sine, nu şi-a schimbat natura în foc, dar întrucît arde, indiferent din ce cauză, el se află funcţional în afară de graniţele puterilor sale. Catolicismul aduce adeseori doctrinei

615. *Dogmatica*, trad. rom., Pr. D. Fecioru, p. 207—208.

răsăritene a îndumnezeirii reproşul de monofizism. Dar faptul că toţi părinţii Bisericii accentuează că îndumnezeirea e «după har», «nu după natură», îi scoate de sub orice asemenea reproş. Dumnezeu «după har», nu după natură, înseamnă tocmai că natura omului îndumnezeit rămîne neschimbată, în sensul că nu devine ea însăşi izvorul energiilor divine, ci le are pe acestea prin harul primit ca dar. Oricît de mult ar spori energiile divine în aceasta, ea rămîne numai un canal de trecere, un mediu care le reflectă, niciodată nu va ajunge să aibă rolul de izvor.

Catolicismul nu poate înţelege această doctrină, deoarece nu cunoaşte deosebirea între fiinţa şi energiile divine. Ca urmare, pentru el natura umană nu s-ar putea îndumnezei, decît unindu-se cu fiinţa divină. Omul nu s-ar putea îndumnezei decît contopindu-se cu fiinţa divină. În orice caz, ceea ce s-ar manifesta, ceea ce s-ar reflecta din el ar fi fiinţa divină. Neputînd admite aceasta, catolicismul menţine pe om într-o existenţă net separată de tot ceea ce e dumnezeiesc. În ortodoxie însă, natura omului unit cu energiile divine devine mediu prin care se manifestă aceste energii, ea însăşi rămînînd neştirbită, aşa cum căldura şi lumina soarelui pătrund şi se manifestă prin atîtea medii fără să le anuleze, fără să le identifice cu focarul solar. Deci firea omenească a lui Iisus nu s-a «prefăcut» în firea dumnezeiască, după Înviere şi Înălţare. Dar fapt e că după Înviere şi Înălţare, firea omenească a lui Iisus a primit noi energii, noi lucrări dumnezeieşti. Întrebarea e numai dacă toate energiile şi atributele umane s-au suspendat şi dacă această suspendare înseamnă o desfiinţare sau numai o copleşire a lor şi cum înţelegem această copleşire.

Sfîntul Maxim Mărturisitorul şi sfîntul Grigorie Palama folosesc termenul de «copleşire» şi-l referă la toate lucrările şi atributele omeneşti. Sfîntul Grigorie Palama declară: «După dumnezeiescul Maxim, tot ce e Dumnezeu e şi cel îndumnezeit prin har, afară de identitatea după fiinţă. Deosebirea aceasta provine de acolo că, cei ce se împărtăşesc de harurile îndumnezeitoare ale Duhului nu se împărtăşesc şi de fiinţă» [616].

Tot în sensul unei copleşiri a tuturor lucrărilor omeneşti trebuie să înţelegem şi afirmarea sfîntului Maxim Mărturisitorul, că îndumnezeirea înseamnă o transformare a firii întregi în stare pasivă, sau că «în Dumnezeu şi în cei îndumnezeiţi va fi o singură lucrare» [617].

Dar mai ales rezultă acest înţeles din afirmaţia sfîntului Maxim, că natura umană trebuie să treacă «în starea de îndumnezeire printr-o

616. Apologie mai extinsă, la Pr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. LXVIII.
617. *Opuscula theologica et polemica*, P.G. 91, 33.

«moarte» a ei, sau că îndumnezeirea veacului viitor e separată de zilele de lucru ale acestui veac, prin Sîmbăta odihnei [618].

Dar această copleşire nu înseamnă că omul devine insensibil. El trăieşte el însuşi noua sa stare de «dumnezeu după har», conştient în acelaşi timp de creaturalul său după fire. El gustă o fericire dumnezeiască, dar cu recunoştinţa de făptură, experiază în sine puteri dumnezeieşti, dar cu uimirea celui ce-şi dă seama că nu provin din sine. Cu alte cuvinte, e dumnezeu, dar nu încetează de a fi în acelaşi timp om; e dumnezeu prin lucrurile ce le săvîrşeşte, prin funcţiunile sale, dar conştient că e un dumnezeu prin mila unicului şi marelui Dumnezeu. Acesta e sentimentul cuprinzător de umanitate cu care e însoţită manifestarea lucrărilor dumnezeieşti hărăzite subiectului său. El trăieşte iubirea curată, sau relaţia spirituală cu Dumnezeu în măsura în care au fost copleşite senzatiile trupeşti, de durere şi de plăcere, sau cele de pizmă, de mîndrie. El trăieşte bucuria curată de tot ce e bun, cuviincios, armonios. El e ca Dumnezeu, ba chiar dumnezeu, dar nu Dumnezeu. E dumnezeu dependent, ca să redăm prin alt termen expresia de «dumnezeu prin participare». Conştiinţa acestei dependenţe exclude identificarea panteistă a omului cu Dumnezeu.

Îndumnezeirea e trecerea omului de la lucrările create, la cele necreate, la nivelul energiilor divine. De aceasta se împărtăşeşte omul, nu de fiinţa dumnezeiască. Aşa se înţelege cum omul asimilează tot mai mult din energiile divine, fără ca această asimilare să se termine vreodată, întrucît niciodată nu-şi va asimila însuşi izvorul lor, adică fiinţa divină, ca să devină Dumnezeu după fiinţă, sau un alt Hristos. Pe măsură ce omul sporeşte în capacitatea de a se face subiect al unor energii divine tot mai îmbelşugate, i se descoperă aceste energii din fiinţa divină într-o amploare şi mai mare.

Nici măcar energiile divine nu le primim vreodată în totalitatea lor, pentru că ele nu încetează de a se arăta necontenit în noi şi noi proporţii; şi odată cu ele creşte puterea ce se manifestă prin noi şi înţelegerea noastră. Dacă în viaţa pămîntească energiile divine ni se coboară pînă la nivelul cel mai de jos la care ne aflăm din punct de vedere spiritual, comprimîndu-şi într-o potenţialitate comorile lor infinite, pe măsură ce creştem cu duhul, ele ne actualizează cîte ceva din infinitatea ascunsă în ele. Iar urcuşul nostru etern este în acelaşi timp o eternă ridicare a energiilor divine din potenţialismul la care s-au coborît.

Nu numai Hristos S-a coborît la noi, ca să Se înalţe apoi în noi, ci toată ordinea adevărurilor Sale necreate. De la contemplarea lor prin

618. *Capete gnostice* I, 55; Filoc. rom., II, p. 143.

învelişurile lumii sensibile în viaţa aceasta, ne ridicăm la contemplarea lor nemijlocită, dar nici atunci nu vom înceta de a înainta pe treptele ei nesfîrşite. Ordinea lor descoperă Împărăţia cerurilor, este mediul divin care ne uneşte, dar în acelaşi timp ne şi distinge, de Dumnezeu; ne şi leagă, dar ne şi ţine deosebiţi de fiinţa lui Dumnezeu.

Ea e o lume infinită, de infinite trepte şi reliefuri de viaţă spirituală. Aceasta nu înseamnă că fiind în ea nu vom fi în Dumnezeu, căci Dumnezeu e peste tot unde e mediul energiilor Sale. Dar totuşi, nu vom fi uniţi cu fiinţa Lui. Vom fi însă tot mai aproape de ea, pe măsură ce ne-am lărgit cu duhul ca să fim subiecte ale unor tot mai sporite energii divine.

Energiile divine nu sînt decît razele fiinţei divine, strălucind din cele trei Persoane divine. Iar de cînd Cuvîntul lui Dumnezeu S-a întrupat, razele acesteia iradiază prin faţa Lui umană.

Pe de altă parte, se poate spune că entităţile lumii sînt chipurile raţiunilor Logosului divin care sînt în acelaşi timp energii. Prin creaţie Dumnezeu a pus o parte din infinita Sa posibilitate de gîndire şi de lucrare în existenţă, în forma specifică la nivelul înţelegerii şi făptuirii umane, pentru ca să poată realiza cu oamenii un dialog în care aceştia să urce tot mai mult spre asemănarea cu Dumnezeu şi spre unirea cu El.

Întruparea Cuvîntului a confirmat valoarea omului şi a acestor chipuri de raţiuni şi de energii pe măsura lui. Dar i-a dat omului şi posibilitatea să vadă în faţa de om a Logosului, concentrate din nou, toate raţiunile şi energiile divine. Astfel îndumnezeirea finală va consta într-o privire şi trăire a tuturor valorilor şi energiilor divine gîndite şi iradiate, pe măsura supremă a omului, în faţa lui Hristos. Dar prin aceasta, în faţa fiecărui om se vor reflecta luminos, prin raţiunile şi energiile adunate în el, raţiunile şi energiile Logosului. De aceea, fericirea veşnică va consta în contemplarea feţei lui Hristos (Apoc. 22, 4).

Aşa vor fi toţi în Dumnezeu şi vom vedea toate în Dumnezeu, sau Dumnezeu va fi în toate şi-L vom vedea în toate, fiind tot atît de reală prezenţa unitară a lui Dumnezeu în toate, pe cît de reale şi de necontopite în Dumnezeu vor rămîne «toate» făpturile adunate în El.

Aceasta este perspectiva eternă a îndumnezeirii.

CUPRINSUL